はじめに

本講義は早稲田大学や上智大学をはじめとした難関私立大学合格を目標とする講座です。

難関私立大の現代文といえば

「文章が難解で読んでも理解できない」
「選択肢が微妙で迷ってしまう」

というものです。しかし、論理的構造分析を身につけ、論理のルールに従って解答していけば、全ての問題に根拠をもって解答することができるのです。

「難関私立大の現代文は難しい」
という常識を覆すのがこの講義です。

本講義を終えたとき
「周りがほとんどまともな対策をしない現代文こそ、差をつけることができる科目だ」
と思えるように講義をしていきます。

この講義で、みなさんの頭脳に革命を起こしてみせます。

本講義の現代文の考え方

本講義は文章を従来の「意味論」だけでなく「統語論」の側面からも解説していきます。もちろん文章には「意味」があります。しかし、「意味」というのは読者の側に生成される主観的なものでもあります。ですから、「意味」ばかりを追求していくと、「読者によって意味が異なる」ということが起こり得るのです。

一方、大学入試の問題はたとえ最高峰の記述問題であろうとも、「読者によって解答が異なる」ということはありません。そこには客観的に正しい答えがあって、その答えや答えに至るプロセスがいかなるものかによって点数がつけられます。であれば、言語の客観性である「統語論」的側面を無視することはできません。言語の「統語論」的側面とは以下の三つです。

①文法
②構文
③論理

たとえば、①文法ですが、筆者によって副助詞の「も」の使い方が異なるということはあり得ません。また、読者によって副助詞の「も」の機能が異なって受け取られるということもあり得ません。副助詞の「も」は、たとえどんな筆者であろうと、どんな読者であろうと、客観的に機能します。

また、②構文ですが、本講義では「主語—述語」の関係や、「修飾語—被修飾語」の関係や、「接続語—被接続語」の関係からなる文構造のことを構文と呼びます。この構文に関しても、文法と同様のことが言えます。読者によって「文の主語—述語が異なる」ということはありません。構文もまた、どんな筆者であろうと、どんな読者であろうと、客観的に機能します。

最後に、③論理ですが、ここが本講義の最大の特徴です。①文法や②構文は「日本語」という言葉のルールです。それに対し、③論理は「日本語」だけにとどまりません。あらゆる言語に及ぶ最も普遍的なルールといってよいでしょう。数式が世界共通の言葉であるように、論理もまた世界共通の普遍的ルールなのです。本講義では論理を以下の「４つの言葉のルール」と「４つの言葉の使い方」とします。

- **「でない」という否定**
- **「かつ」という連言**
- **「または」という選言**
- **「ならば」という条件法**

以上の４つの言葉のルールを駆使して筆者は文を書きます。ですから、読者も４つの言葉のルールを理解して読まなければなりません。本講義ではその「ルール」と「方法」を伝えます。

さあ、最先端の現代文講義の開講です。

柳生　好之

受講の際の注意点　効果的な講義の利用法

最高の講義を用意しましたが、ただ映像を見るだけでは力はつきません。効果的に学習するためにも、この利用法を実践してください。

Ⅰ　予習について

まず一度本文を通読し、「要旨把握」と「意味段落分け」をしてください。そして次に、「設問」や「傍線部」を確認してから、「解答の根拠」を本文中に求めてください。最後に、本文中の解答の根拠をもとにして設問に解答してください。

本講義では「制限時間あり」で60％を目標として解答してください。その際、「解答の根拠とした文」に線を引いておいてください。

この作業を予習の段階でしておくことで、講義に集中できる仕組みになっています。

予習ポイント　**問題を解く。解答の根拠をメモしておく。**

Ⅱ　講義について

映像授業を受講している間は、メモを取らないでください。

ただ見たことをノートに写す、あるいは聞いたことをその場でメモに書くというのは、「頭の中には何も残っていない」状態になりやすいのです。ですから、各チャプター後に講義のポイントを思い出しながらメモを取ってください。あくまでも「一度頭の中に置いた」上で、「頭の中から取り出す」という作業を怠らないでください。この作業が「文章を読み、解答を書く」という現代文の解答プロセスのトレーニングになるのです。**ただし、本文に線を引くのは構いません。**

講義ポイント	講義中はメモを取らない。説明や図は講義後ノートに書く。

Ⅲ　復習について

よく「現代文は復習しなくてもよい」という意見を聞きます。しかし、そもそも「復習しなくてよい」なら、復習して覚えるべきポイントがない「授業」も受ける必要がないでしょう。受験生の貴重な時間をいただくわけですから、本講義は「復習ポイント」も用意してあります。

「復習ポイント」をしっかり覚えてください。これは現代文を分析する上で必要になる考え方です。

復習ポイント	復習ポイントを覚える。解答を書き直す。

難関私立大 現代文対策講座 目次

第一講 「差異」と「類似」を読む …… p.8
第二講 「論理」を読む …… p.20
第三講 「論証」を読む …… p.42
第四講 傍線部内容説明問題解法 …… p.70
第五講 傍線部理由説明問題解法 …… p.86
第六講 空所補充問題解法 …… p.102
第七講 文整序問題解法 …… p.122
第八講 内容真偽問題解法 …… p.142

巻末付録
読解法一覧 …… p.162
傍線部内容説明問題解法 …… p.182
傍線部理由説明問題解法 …… p.185
空所補充問題解法 …… p.193
脱文補充問題解法 …… p.194
文整序問題解法 …… p.195
内容真偽問題解法 …… p.196

第一講「差異」と「類似」を読む　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

時間とは、人間の営みから独立して不断に、それゆえどこでも、誰に対しても平等に、過去から未来へと一定の速度で流れてゆくものであり、人は決してその時の流れに逆らうことはできない。時間の中に社会があるのであって、社会の中に時間があるのではない。どんな社会もこの時間の流れから逃れられないことは、諸社会、諸文明の(イ)コウボウを描く歴史や年表も示している通りではないか。近代人の常識的な時間像とは、おそらくこんなものだろう。

だが、この常識は、私たち自身の時間意識を振り返っただけで、容易に［　］することができるはずだ。たとえば「昨日の今頃」とか「先週の今日」、「来年の今頃」といった表現をする時、私たちにとって時間は過去から未来へと直線的に流れるものというよりも、一定の周期で反復するものとして了解されている。「また新しい年がやってきた」とか「日はまた昇る」と言う時、そこでは時間は一定の速度で流れ去ってゆく透明で空

虚なものではなく、繰り返し更新される質的な属性をもつものとしても捉えられている。「週」や「年」といった区分は、現在でもイスラム諸国やユダヤ教の人びとが異なる暦を使っていることからもわかるように、時間の人為的な区分であり、構造化である。不断に流れる時を測定する単位としての時・分・秒もまた、その人為的な区分であるに過ぎない。

　哲学者のエルンスト・ユンガーは『砂時計の書』の中で、日時計、砂時計、機械時計は、それぞれ質的に異なる時間を表示していると述べている。日時計が示すのは天体の運行に基づき、自然環境に内在する宇宙的時間である。それに対して砂時計は、砂が落下し尽くすまでにかかる一定の時間を、自然から切り離されたものとして提示する。砂時計が示す時間は、連続的な砂の流れが示すように持続的で分割されてはおらず、また、その砂時計が置かれた周囲で、砂時計の砂が落ちつづける間しか意味をもたない時間である。だが、機械時計になると時間は時・分・秒の単位に細かく分割され、ゼンマイや振り子によって継続的にその時を刻み、時計台や懐中時計などの普及によってそうした時間が都市や地方、国家などに普遍的なものとして行き渡るようになる。日時計、砂時計、機械時計では、それぞれが示す時間の形態が異なっており、そうした時が人びとの営みにとってもつ意味も、それが果たす社会的な機能や役割も異なっていることが分か

るだろう。

　実際のところ、自然界には「時間」などというものは存在しない。そこに存在するのは事物の持続や変化だけである。そのリズムや周期、間隔などを人間が記述し、把握しようとする時、そこに「時間」という形式が〝発明〟され、動員される。時間はそれを測定し、それによって世界を分節して知覚する人間存在なしには存在しない。

『砂時計の書』の時間論は、時間という形式が一方では日時計のように、自然環境に内在する存在としての人間がその環境と関わる時に見出されるものであること、と同時に他方では砂時計や機械時計のように、社会の内部で行為や関係を調整しようとする際に見出されるものであることを示している。また、日時計、砂時計、機械時計という形態は、自然の(ロ)リツドウと共に反復する時間と自然から切り離されて一定の方向へ不断に流れてゆく時間、持続として現れる時間と数量的な単位の積分として現れる時間といった、質的に異なり、時に対立する時間の様相が存在することを示している。こうした時間の異なる様相は、空間の場合と同じく、人類学や歴史学、宗教学や哲学などの多くの研究によっても示されてきた。

　時間が自然なものではなく、人間が世界と関わる際に見出され、利用されるものであるとすれば、様々な社会に見出される時間の様々な様相は、

そうした時間を用い、それによって自然環境や共在する人びととの関係を調整する社会のあり方の違いに対応しているはずだ。

　たとえば現代日本の社会学者・真木悠介は、人間にとっての時間の形式を「可逆性としての時間／不可逆性としての時間」「具象的な質としての時間／抽象的な量としての時間」という二つの対立軸によって構成される、「可逆的で具象的な〈反復的な時間〉」、「可逆的で数量的な〈円環的な時間〉」、「不可逆的で具象的な〈線分的な時間〉」、「不可逆的で数量的な〈直線的な時間〉」の四つの類型に整理している。真木によれば、(1)可逆性としての時間は、原始的な共同体のように昼夜や季節を繰り返す自然的な世界に人間存在が内在している社会形態に対応し、不可逆性としての時間は、都市文明のように自然に対して人間存在が自立し、あるいは(ハ)ソガイされた社会形態に対応している。また、具象的な質としての時間は、労働や祭礼などを通じて他者との具体的な共同性に人びとが内在する社会形態に対応し、(2)抽象的な量としての時間は、近代的な分業や市場経済などを通じてそうした共同性から人びとが自立し、あるいはソガイされてゆく過程で人びとの関係を調整する媒体として現れてくるという。

　このように捉えるならば、抽象的な数量としての時間が過去から現在へと不断に流れつづけるという近代人の時間意識は、人間存在が自然からも、

具体的な他者との共同的な関係からも自立し、あるいはソガイされた社会形態としての「近代」に対応しているのだということができる。機械時計によって刻まれる、抽象化され、数量化された時間を媒介にして、近代は具体的な場所や環境を超えて、互いに直接現前しあうことのない他者との間にまで社会的な協働連関を広げてゆく。近代を特徴づける社会形態としての資本制も国民国家も市民社会も、こうした時間を仲立ちにする人びとの共在として現れるのである。

「歴史」という、現代人にとって社会や世界を理解する上で不可欠な了解の形式も、社会の特定の形態の成立との関係なしには存在しえない。

原始的な部族社会に代表される、レヴィ＝ストロース※の言うところの「冷たい社会」では、社会も世界も不可逆的な時間の流れと共に変化してゆくものではなく、神話的な起源やアニミズム※的な秩序によって構造化された、時の流れに対して不変で、くりかえし再生し回帰するものとして捉えられている。そこでは重要なのは「変化」ではなく「変わらないもの」であり、社会は不可逆的な変化をできるかぎり排除することによってその同一性を維持しようとする。社会の形態はきわめて緩慢にしか変化せず、その結果、冷たい社会には事実上も、人びとの意識においても、「歴史」がほぼ存在しない。

だが都市文明が成立し、自然環境に対して大規模に働きかけ、戦争や交易などの社会的な交流や支配階級のコウボウが始まると、社会は時の流れと共にその形態を変化させてゆくものとして捉えられるようになる。社会は循環する自然の時間や、閉鎖的で共同体的な紐帯から切り離され、変動を自らのうちに取り込み、歴史の温度が高まった「熱い社会」が出現する。文字による記録がそうした社会の変化を書き留めるようになると、(3)そのようにして書き記された「歴史」が社会を理解する基本的な枠組みとして機能し始めることになる。

（若林幹夫「時間の形態と社会の形態はどのように関係しているのか?」による）

※注　レヴィ＝ストロース……フランスの社会人類学者（一九〇八〜二〇〇九）。アメリカ先住民の神話研究で有名。

アニミズム……生物、無機物を問わず全てのものに霊魂が宿っているという考え方。

問一　＝線部(イ)〜(ハ)を漢字に改めよ。（ただし、楷書(かいしょ)で記すこと）

問二　――線部の読みを、平仮名・現代仮名遣いで記せ。

問三　空欄［　　］にはどのような言葉を補ったらよいか。左記各項の中から最も適当なものを一つ選び、番号で答えよ。

1　概念化　　2　構造化　　3　相対化
4　体系化　　5　普遍化

問四　――線部(1)について。この時間を示すものはどれか。左記各項の中から最も適当なものを一つ選び、番号で答えよ。

1　日時計　　2　砂時計　　3　日時計と砂時計
4　機械時計　　5　砂時計と機械時計

問五　――線部(2)について。この時間を示すものはどれか。左記各項の中から最も適当なものを一つ選び、番号で答えよ。

1　日時計　　2　砂時計　　3　日時計と砂時計
4　機械時計　　5　砂時計と機械時計

問六　――線部(3)について。これはどのような意味か。その説明として最も適当なもの一つを、左記各項の中から選び、番号で答えよ。

1　構造化された社会では、時間は人間の営みから独立して一方向に流れていくため、そこで起きた事象を記すことが文明の発展に役立つということ

2　都市文明が成立し、自然環境に対して大規模に働きかけることは、社会の中に時間を置くことを意味するということ

3　時の流れと共に形態を変化させていくものとして社会を捉える都市文明では、その動態の記録が社会を理解するための手掛かりとなるということ

4　社会は時の流れに対して可逆的であり、そこで起きた戦争や交易などの社会的交流を記した書物は後世の人々にとって指針となるということ

5　都市文明が成立した社会では、人々は閉鎖的で共同体的な紐帯から切り離され、「歴史」を理解することが社会を構成する一員として不可避だということ

問七　左記各項のうち、本文の趣旨と合致するものを1、合致しないものを2として、それぞれ番号で答えよ。

イ　時間とはそれ自体が自然の中に存在するのではなく、人々が世界と関わる際に見出すものである。

ロ　「週」や「年」などは時間の人為的な区分であり、線分的に流れる時を測定するための単位である。

ハ　具象的な質としての時間は、祭礼などを通じて自然環境の中に人間が内在する社会に現れる。

ニ　「近代」においては、時間は互いに接触することのない人々の分業関係を調整する媒体となっている。

ホ　どのような社会であっても、時は過去から現在へと流れて社会の形態は変化する。

問一

(イ)

(ロ)

(ハ)

問二

問三

問四

問五

問六

問七

イ	ロ	ハ	ニ	ホ

第二講 「論理」を読む　30分

次の文章は中村美知夫「動物は「他者」か、あるいは動物に「他者」はいるのか？」という文章の一節である。これを読んで、後の問いに答えなさい。

動物について他者を論じる上で問題になるのは、**誰にとっての**他者か、ということだ。他者についての議論の多くでは、人間にとっての他の人間が他者となるわけだが、そこに動物が<u>カラ</u>[A]んでくるとき、**人間にとって**動物が他者でありうるのかという問題と、**動物にとって**同種・他種の動物（この場合ヒトも含む）が他者でありうるのかという問題の二つをひとまず区別しておくことは<u>ユウ</u>[ⓐ]用であろう。

もう一つ軸がある。人間にとっての他者の場合、個としての他者か集団としての他者かという区別が可能そうである。哲学における自己（自我）と他者（他我）という問題の場合、たった一人の個体が他者となりうる。一方、文化人類学などで問題となる他者は、多くの場合、自集団にとっての他集団（文化集団であれ、民族集団であれ）といった側面が強い。

まず、人間にとっての他者の条件から検討しよう。その際、他者となりうる対象に動物も含めて考えてみる。以下のⓑ括コの中のhはhumanのhを示す。

条件0（h）·「他者とは、hと同種の者である（人間である）」

これは最もありふれた——ただし、ⓒ明ジ的に言われることは少ない——前提である。これを採用すると、最初から動物が排除されることになるので、ここでは検討の意味をなさない。

条件1（h）·「他者とは、hと同様のXを持っている者である」

「私（＝自我）」とまったく同じではないが、「私」と同じようなXを持っている（ように見える）存在（＝他我）。Xには主体性・心・魂・理性・認知能力……などが入りうるだろう。Xは通常、内面的／心的な働きであって、「私」（ひいては人間）を特徴付けるものとされることが多い。また、Xは経験科学では簡単に証明できないものが多いのもミソである。この意味でも、動物は通常他者ではない（というか①議論の俎上に載らな

い）。動物にXは欠落しているか、あっても貧しいことが前提である。現代思想などで「動物」を語る際に、こうした前提はいまだに健在であるように思える。例えば、東浩紀の「動物化」とは、「間主体的な構造が消え、各人がそれぞれ欠乏・満足の回路を閉じてしまう状態の到来」を指す。つまり動物に他者はいない。

逆に動物が「Xを持っている」ことを認めれば、論理的帰結として動物は他者である。たとえば、Xに「苦痛を感じる能力」を入れて動物に権利を認めるシンガーなども（裏返しではあっても）まったくこの路線と同じである。苦痛を感じる動物（＝他者）を食うとはケシカラン！という論理になる。

この種の議論は、いわゆる自我―他我問題と密接にからんでいる。②基本的には個と個の問題であって、自立した「個」という近代西洋的発想が前提にあるように思われる。我思う故に我在り（コギト・エルゴ・スム）。「で、あんたはどう？」というわけである。

条件2（h）・「他者とは、hの属するYに属さない者である」

③これは、Yという何かの補集合である。自分たちとはけっして分かり合

えない何者か。言語を共有していなかったり、コミュニケーションの範囲外にあったりする者たち。異文化の人たち。たとえば、Yには「日本人」・「村人」などが入れられるだろう。日本人ではないガイジンや村人ではないヨソ者などが他者となる。

　コミュニケーションの範囲外とは言っても、実際には完全にコミュニケートが不能なわけではない。たとえば日本人とガイジンはコミュニケートできるし、村人とヨソ者もまたそうである。だから、正確に言えば、コミュニケーションのBシ方（かた）や頻度などが異なるということになりそうだ。この考え方は、「社会はコミュニケーションの激減域によって区切られる」（ウィルソン）という、社会生物学における「社会」の範囲とも類似している。

　２（h）は、１（h）と違って「私」個人にとっての他者ではなく、「我々」にとっての他者という文脈で使われる。集団があることがⓓ基バンとなるのかもしれない。

　④この意味では、動物は他者でありうる。近年の人類学における動物論（たとえば奥野克巳ら）はこの路線にあると思われる。すなわち、人間の通常の（言語的）コミュニケーション圏外にある人間以外の存在（＝非人間）を取り上げようとしているようだ。

こうしたコミュニケーション範囲外の者たち（たとえば、古代ギリシアにおける「ヘレネー（＝ギリシア人）」に対する「バルバロス」）は、そもそも「他者」ですらなかったのかもしれない。ただし、かつて他者ですらなかった野蛮人や異人が他者にⓔ昇カクしたことを考えれば、動物は現在この段階（他者ですらない状態から他者に移行する中間段階）にあるとも言える。人間は自分自身のアイデンティティを問う際に、つねに「［Ｉ］ではない」他者を必要とするのかもしれない。

ただ、私たちは１（ｈ）に付随する「近代的な個」やその内部にある何か、そして２（ｈ）に付随する集団の全体をいちいち想定しながら他者と面しているわけではない。もっと日常にⓕソクした条件はないか。

条件３（ｈ）．⑤「他者とは、ｈと社会的にインタラクト可能な相手である」

ここには以下の二つが含まれうる。

条件３（ｈ）-１．「他者とは、実際にｈと社会的にインタラクトする（した）相手である」

条件3（h）−2.「他者とは、⑥<u>潜在的</u>にhと社会的にインタラクトすることが可能な相手である」

3（h）−1は現実的に観察可能なので分かりやすい。ただ、3（h）−2も必要であると思われる。実際にインタラクトしなくても他者と認める場合があるからだ。たとえば、電車の中で同席になった人と実際に話したりしなくても、その辺の石ころのように突然蹴飛ばしたりはできない。それは隣席の人もまた潜在的にインタラクト可能な相手だと認めているからである。

ひとまずこの3（h）の条件で、人間以外の存在者が人間にとって他者であるのかどうか、いくつかの例を見ていくことにしよう。

ある人がペットと遊んでいるとき、よほどのへそ曲がりでなければ、そこには社会的なインタラクションが成立していると考えるだろう。その意味では、ペットはC<u>カい</u>主にとって他者である。

同様に、猫に裸を見られて「恥ずかしい」と思ってしまったデリダにとっては、その猫もまた他者であると言うべきだろう。他者の眼差しなしに「恥ずかしい」という感覚が生じるとは考えにくい。

また、荘子（そうし）は川で魚がD<u>ハね</u>るのを見て魚の楽しみを知った。このときの

荘子にとっての魚もまた他者と呼べるのではないかと思う。通常、はねる魚とそれを見る人間との間に社会的なインタラクションが成立しているとは言わないだろう。ただ、そこで魚の楽しみを感じられたとき、荘子にとっては、魚は潜在的にインタラクト可能な相手となっている。

スーパーで買ってきたパック入りの豚肉を食べるとき、そのブタが他者として立ち現れることはまずないだろう。豚肉を食べる人はそのブタと社会的にインタラクトすることを考えもしない。これは豚肉が死物であるというだけの問題ではない。⑦たとえば、息子の遺骨（これも死物である）をいまだに墓に納骨できないでいる両親にとって、その遺骨はおそらく他者である。

コウモリであるとはどのようなことかを考えた※ネーゲルにとってのコウモリもまた他者ではない。彼にとってコウモリは具体的にその場にはおらず、［　Ⅱ　］な推論の対象でしかないからだ。

似た例だが、先述の荘子に対して、その場に一緒にいた論敵の恵子（けいし）はこう言う。「君は魚じゃないから魚の楽しみなんて分かるまい」。魚がはねるという現象は荘子にも恵子にも現れている。もし、「魚の楽しみなんて分かるまい」という言葉で恵子自身が魚とインタラクトする可能性を封じてしまっているならば、荘子と同じ場で同じ現象を前にしているにもかかわ

らず、恵子にとっての魚もまた他者とは言えないことになる。

※注　ネーゲルにとってのコウモリ……ネーゲルによれば、コウモリにとってコウモリであることがどのようなことかについて、（人間である）我々が想像しようとしても、コウモリの体験の一般的な類型を想定するのみであり、コウモリ独自の主観的な性格までは理解できない、という。

問一　傍線部A～Dのカタカナの部分を漢字で書いたとき、その偏は何か。次のイ～ヘからそれぞれ一つずつ選び、その符号を記せ（同じ符号を何回用いてもよい）。

A　カラんで　　B　シ方（かた）　　C　カい主　　D　ハねる

イ　木偏　　ロ　足偏　　ハ　食偏　　ニ　人偏
ホ　口偏　　ヘ　糸偏

問二　傍線部ⓐ～ⓕのカタカナの部分を漢字で書いたとき、傍線部に同一の漢字を使うものを次のイ～ホからそれぞれ一つずつ選び、その符号を記せ。

ⓐ　ユウ用

イ　座ユウの銘　　ロ　おユウ戯の時間
ハ　ユウ意差　　ニ　ユウ通をきかせる
ホ　客を勧ユウする

ⓑ　括コ

イ　コ立した生活を送る　　ロ　円コを描いて滑る
ハ　映画の回コシーンを見る　　ニ　コ上のボートに乗る
ホ　コ空を眺める

ⓒ　明ジ的

イ　順ジ説明する　　ロ　人のジ目を驚かす
ハ　議ジを進める　　ニ　原産地を表ジする
ホ　ジ石で遊ぶ

ⓓ　基バン
イ　鍵バン楽器　　ロ　不届き千バン
ハ　ピアノのバン奏　　ニ　最後のバン餐
ホ　憲法のバン人

ⓔ　昇カク
イ　規カク外の商品　　ロ　カク率の計算
ハ　非カク三原則　　ニ　漢字のカク数
ホ　カク新的な思想

ⓕ　ソクした
イ　督ソク状　　ロ　御ソク労
ハ　ソク度制限　　ニ　約ソク
ホ　色ソク是空

問三　傍線部①「議論の俎上に載らない」とあるが、これはどういう意味か。最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　議論する機会がない　　　ロ　議論がまとまらない
ハ　はっきりと議論できない　　ニ　議論する余地がある
ホ　議論の対象外である

問四　傍線部②「基本的には個と個の問題であって」とあるが、なぜ、そのように考えられるのか。最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　条件０（ｈ）が、自立した「個」という近代西洋的発想の成立とともに出現してきたから

ロ　条件０（ｈ）が、哲学における自己と他者の問題を一切考慮せず、他者を規定するから

ハ　条件１（ｈ）が、経験科学では簡単に証明できないものを基準として他者を規定するから

ニ　条件１（ｈ）が、個としての「私」を特徴付ける内面的働きなどを基準として他者を規定するから

ホ　条件１（ｈ）が、哲学における自己と他者の問題を一切考慮せず、他者を規定するから

問五　傍線部③「これは、Ｙという何かの補集合である」とあるが、それは何を指すか。最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　ＸとＹ　　ロ　Ｘ以外　　ハ　Ｙ以外

ニ　Ｘ以外とＹ　　ホ　Ｙ

問六 傍線部④「この意味では、動物は他者でありうる」とあるが、なぜそう言えるのか。最も適当なものを次のイ〜ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　条件2（h）による他者の規定が、言語を共有しないことを前提としているから

ロ　条件2（h）による他者の規定が、自立した個体であることを前提としているから

ハ　条件2（h）による他者の規定が、自分たちと異なることを前提としているから

ニ　条件2（h）による他者の規定が、野蛮人や異人であることを前提としているから

ホ　条件2（h）による他者の規定が、苦痛を感じる能力を持っていることを前提としているから

問七 空欄Ⅰに入ることばとして最も適当なものを次のイ〜ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　我々　　ロ　動物　　ハ　個　　ニ　あなた　　ホ　集団

問八　傍線部⑤「他者とは、ｈと社会的にインタラクト可能な相手である」とあるが、ここで述べる「インタラクト」とはどのようなことを指すと考えられるか。最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　アイデンティティを確認すること　　ロ　友好関係を築くこと
ハ　存在感を示すこと　　ニ　会話すること
ホ　交感すること

問九　傍線部⑥「潜在的」の反対の意味を表わすことばとして最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　存在的　　ロ　内在的　　ハ　実在的
ニ　顕在的　　ホ　現在的

問十　傍線部⑦「たとえば、息子の遺骨（これも死物である）をいまだに墓に納骨できないでいる両親にとって、その遺骨はおそらく他者である」とあるが、なぜ、筆者はこの場合の「遺骨」を他者として認めるのか。最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　遺骨には死者の魂が宿るものであるから
ロ　その遺骨もかつては生命体の一部であったから
ハ　日本の文化では、納骨しなければ故人は生きていると考えるから
ニ　両親がコミュニケーションの対象としてその遺骨と接しているから
ホ　両親がインタラクトの相手としてその遺骨と接しているから

問十一　空欄Ⅱに入ることばとして最も適当なものを次のイ～ホから一つ選び、その符号を記せ。

イ　仮想的　　ロ　現実的　　ハ　物理的
ニ　直接的　　ホ　根本的

問十二　問題文の趣旨にしたがえば、「条件3（h）」はどのような基準に基づくものであると考えられるか。適当なものを次のイ〜トから二つ選び、その符号を記せ。

イ　利己的な基準　　ロ　機械的な基準　　ハ　個人的な基準

ニ　動物的な基準　　ホ　主観的な基準　　ヘ　博愛主義的な基準

ト　客観的な基準

問十三　問題文の内容と合致するものを次のイ～トから二つ選び、その符号を記せ。

イ　条件０（h）によると、人間にとっての他者とは他の人間のことである。

ロ　条件１（h）によると、野蛮人や異人は他者には属さない。

ハ　条件２（h）によると、「私」個人にとっての他者としては、動物は除外される。

ニ　条件３（h）によると、パック入りの豚肉は他者である。

ホ　人間にとっての他者を論じる場合、個としての他者と集団としての他者が区別できる。

ヘ　文化人類学的には、動物にとっての他者として人間が想定されうる。

ト　他者の存在のあり方は、他者が人間の場合であっても動物の場合であっても変わらない。

問一

A	B	C	D

問二

ⓐ	ⓑ	ⓒ	ⓓ	ⓔ	ⓕ

問三

問四

問五

問六

問七

問八

問九

問十

問十一

問十二

問十三

第三講　「論証」を読む　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

世紀を跨(また)いだ頃から、「国民総幸福度」(GNH:Gross National Happiness)が、国情、ないしは国家の発展を測る指標として人口に膾炙(かいしゃ)するようになった。一九七二年にブータン王国の国王ジグミ・シンゲ・ワンチュクによって提唱されたこの考えは、国内総生産（GDP：Gross Domestic Product）ないしは国民総所得（GNI：Gross National Income）という経済指標に代わるものとして広まった。社会のほんとうの豊かさは、経済の規模や成長度では測れないというところから、ＧＤＰに象徴されるような豊かさのイメージに対抗するものとして提唱されたのである。ちなみに、政財界の人たちがひたすら注視してきた「経済成長率」といえば、このＧＤＰの伸び率のことである。

「国民総幸福度」でいう「幸福」は、国民の満足感の(あ)タカで測られ、その満足感はさらに健康や心の安らぎ、寿命の長さ、失業や事故の少なさ、仕事と生活の調和などの観点から測られる。そしてそれを裏づける指標を

求めて、「幸福に関する実証研究」なるものに取り組まれるようにもなっている。

しかしいざ「幸福とは何か」というふうにその定義をなそうとすると、それは日々の暮らしに満足できていることだとはかんたんに言えないことがあきらかになる。そもそも何を満足とするかについて、意見の一致を見ることは少ないからである。

人間の行為はみな幸福をめざしているという点については、おそらく異論はなかろう。だが、いざこの幸福が何であるかと問いはじめると、意見はちりぢりになる。快楽だ、名誉だ、富だ、健康だ、というふうにである。けれども、快楽や名誉や富や健康、さらにはそれらを手に入れるための知恵や技能は、幸福になるためには望ましいものであっても、その逆はありえない。つまり、快楽や名誉や富、知恵や技能を手に入れるために幸福になるということはありえない。そういう意味で、アリストテレスは幸福を「自足した善」と呼んだ。つまり、「いかなる場合にもけっして他のもののために追求されることのないもの」、「つねにそれ自体として望ましく、けっして他のもののゆえに望ましくあることのないようなもの」、それが幸福であるとしたのである。

が、そういう「自足的な善」を、個人の主観的な満足感、あるいは「安

楽」という個人的な充足感と考えることは、あまりに単純すぎる。

まず、ひとは幸福の渦中にいるときはそれを幸福として意識しえず、それを失ったときにはじめてそれが幸福であったと知るということがある。「あのときは幸福だった」というふうに、幸福は失ってはじめて切にわかる。それに、あるとき幸福を感じても幸福感というものは長続きせずに(い)ボンヨウな日常へとすぐに均(なら)されてしまうのがつねだ。幸福は感覚としては持続しない。「やっと試験が終わった」「きょうは出かけなくていい」といったときのほっとした感覚に見られるように、幸福とはむしろ移行の感覚のことであり、幸福になればもはや幸福とは感じない、つまり色褪(あ)せてしまう。幸福にはこのように、だれもが幸福でありたいと願うのに、幸福と思っていたものを手に入れたとたんに幸福でなくなる、あるいは幸福でいつづけることはできないという、そのような逆説がまとわりついている。また、ある時点で満足だと思っていたものが、振り返ってとんでもない思い違いだったと気づかれることもある。ことほどさように、幸福は不幸に、不幸は幸福にたやすく裏返る。「禍福は糾(あざな)える縄の如(ごと)し」とは司馬遷※の言葉である。このように見てくると、幸福に関しては、内容からはどうも十全に規定できなさそうである。

また「総幸福度」とか「総幸福量」とかいっても、一人の満足が別の人

の不満の上に成り立っているという社会的事実を無視することもできない。その意味でも、幸福を個人の満足度に求めるのは虚構である。

　西洋の思想史をざっとふり返れば、《幸福》はたいていの場合、道徳の基礎という視点から論じられてきた。そこではまず、人生の究極目的が幸福に置かれ、幸福な生活の条件を整えるにはどういう行為をなし、どのような徳性を涵養（かんよう）するのが賢明かが問われた。これは行為によって実現される事態の「善さ」に定位したいわゆる《幸福主義》の議論である。社会の個々の成員の快を幸福とみなし、社会全体の幸福を増大させるものを善とし、減少させるものを悪とみなして、その幸福の総量の増大を実現するための行為を指示する功利主義の考え方も、この《幸福主義》の延長線上にある。これに対して、道徳の成り立つ場を、行為の結果ではなく行為に際しての意志のあり方に見るカント※は、どうすれば幸福になるかではなくどうすれば幸福であるに値するようになるかを問うのが道徳論（倫理学）であると考えた。ひとが幸福になれるかどうかはみずからの㋒サイリョウの内にはなく、幸福の原理と道徳の原理を混同してはならないというこの考え方は、《反幸福主義》と呼ばれる。

　このように、古代ギリシャより近代まで、幸福は道徳論のもっとも基礎的な主題としてあった。そして十九世紀になって、ショーペンハウアー※、

※フォイエルバッハから※ヒルティまで、※モーパッサンから※トルストイや※チェーホフまで、幸福を主題にした思想や小説が溢(あふ)れ、幸福論はピークを迎えるが、二十世紀に入るとその光景は一変し、幸福論はほぼ姿を消してしまう。※シモーヌ・ヴェイユらの不幸論はわずかながらあっても、また幸福へのパスポートのようなマニュアル本はあっても、幸福の思想はすっかり消え失(う)せてしまう。そこには、二度にわたる世界大戦、アウシュヴィッツ、スターリン体制下での粛清、ヒロシマ・ナガサキなどの〝殲滅(せんめつ)〟がくり返され、「人間性」というものが再起不能なまでのダメージを受けたということも一因としてあるのだろう。

　ところが、二十世紀末になって国際社会が、環境危機やエネルギー資源の(え)コカツ、金融市場やそこでのマネーゲームがもたらす地域社会の崩壊や格差の拡大などの問題に直面するなかで、「経済成長」が幸福の条件であるという神話への懐疑が生まれ、初めに挙げた「幸福度」といった視点が登場することになった。では、昨今、「国民総幸福度」という国家発展の評価軸や、「幸福経済学」という名の実証研究など、一見幸福論と見えるもののインフレーションが起こりつつあるその理由は何だろうか。

　この擬似的な幸福論を「「安楽」への全体主義」と呼んだのは一九八五年の※藤田省三である。かれはこの表現において、「安楽」を不快のない状

態としてとらえ、「不快の源そのものの一斉全面除去（根こぎ）」へと向かう傾性に、「不愉快な事態との相互交渉が無いばかりか、そういう事態と関係のある物や自然現象を根こそぎ消滅させたいという欲求」を見た。ここで根こぎ（殲滅）というのは、不快な事態と対決するよりも、むしろそうした対面の機会そのものをあらかじめ消去してしまうということである。デオドラントからさまざまの社会的抑圧や失調の「見て見ぬふり」まで、安楽の喪失に怯(おび)えながらその源の消去の作業に人びとは神経症的に合流してゆく。藤田は、ここに見られるのは、「「徳としての没我」とは正反対の自己喪失者群、冷静に沈思黙考するソリテュード※とは正反対の焦慮に駆られたロンリー・クラウド※」だと言っているが、これにはもう一つ、感情に惑わされないアパテイア（無感動）という境地ではなく、感情が働きださない感覚麻痺(まひ)ともいうべきアパシー（無感覚・無関心）という現代語を添え置くこともできるだろう。

「「安楽」への全体主義」、いいかえると「「安らぎを失った安楽」という前古未曾有(みぞう)の逆説」を目の当たりにして藤田が憂えたのは、紆余曲折(うよきょくせつ)の克服から生まれる「喜び」という「総合的感情」がこれとともに消失してゆくことであった。「苦しみとも喜びとも結合しない享受の楽しみは、空(むな)しい同一感情の分断された反復にしか過ぎない」。「遠方を見る視力」が失

われることで、忍耐、工夫、持続といった徳（古代ギリシャであれば勇気、節制、正義といわれたもの）もまた消えてゆく。わたしたちは先ほど幸福とは移行の感覚だと言ったが、この移行は、藤田のいうように、さまざまの忍耐や工夫を積み重ね、それらをとりまとめてゆくなかでまさに生全体のあり方への評価としてであり、紆余曲折を経て生まれる「喜び」としてそれを享受したときに幸福として感受されるものなのであろう。「幸福とは何か」という問いは、得たものの大きさではなく、失ったものの大きさに比例して深まってゆく。いいかえると、自身もしくは他者が失ったものへの想像力の強度に比例して、深まってゆくものなのであろう。

　幸福への問いがインフレーションを起こしているのは、たしかに幸福感の薄さ、ないしは（働き場や交友関係といった居場所を見いだせないという意味で）見棄てられているという感情が、今日、想像を超えて人びとのあいだに(お)シンジュンしてきているからだろう。しかも、社会システムが異様に複雑化してきたなかで、そうした失調の理由を人びとはますます見透(とお)すことが困難になっている。幸福への道筋が見えないのだから、幸福そのものについてもじぶんの存在にとって偶然的なめぐりあわせとしてしか意識されようがなくなる。そう「幸運」としてである。籤(くじ)に当たったり、美味(おい)しいものにありついたりと、人びとは小さな幸運にめぐりあわせたとき、

ピースサインとともに「ハッピー」「ラッキー」と口走る。ここで「ハッピー」は、ハプニングという言葉とともに、「運」や「偶然」を意味する中世英語の hap、ないしは古代スカンジナビア語の happ に語源をもち、一方「ラッキー」は「運」や「めぐりあわせ」を意味する中世英語の lucke、ないしはオランダ語の luk に由来するという。

　ここで、めぐりあわせということで一つ注意しておきたいのは、めぐりあわせは「運」のそれであるとともに他者とのそれでもあるということだ。めぐりあわせの喪失、それを柳田國男※はかつて「孤立貧」と名づけた。「共同防貧」というエートス※を失ったところに生まれた貧困の孤立化をさしてのことである。個人が、家族や地域社会などの共同体から切断されて、おのれの困窮に独り孤立して向きあうしかないという状況である。ここでは、「共同防貧」のしくみがあった時代の、他人が不幸でいるあいだはわたしは幸福であってはならないという感覚もまた消失してゆく……。「ひとりで幸福になろうとしても、それは無理よ」――寺山修司※は、ある年配の風俗嬢の言葉としてこれを記録したのだが、もしそのように幸福は他者との共作であるのだとすれば、「あなたは幸福ですか」という問い自体がすでに虚構だということになる。

　古来、「殺してはいけない」という徳目がある。が、この徳目をそれだ

け口にするのであれば、きれい事で終わる。そこには影が、奥行きがない。道徳を後代に伝えてゆくためには、たしかに理屈抜きで「ならぬものはならぬ」と言わなければならないところがある。けれどもそれは、守るべきものでありながら、実際にはそれを守りきれなかったという苦い思いで裏張りされていなければ伝わらない。「絶対に人を殺してはいけない。けれどもわたしたちは実際にはいっぱい人を殺してきた。殺さなければならないときもあったし、軽い気持ちで殺したこともあったかもしれない。あるいは、やむにやまれず殺したことも。それでもなお、人はやはり殺してはならない……」といった語り口で、影の部分もろとも語りださなければ人には伝わらない。それとおなじで、幸福を語るときにも、ひとは不幸に浸る時間を削ってはならない。その意味で、現代の擬似的な幸福論が退屈なのは、逆説的にも、わたしたちが不幸にとことん浸ることができなくなっているからだと言えるかもしれない。そのうえで「幸福」という青空について語りつづけること。この揺れと強度を欠いた幸福論はついに絵空事で終わる。

　私たちの時代に失われてしまっているのは『幸福』ではなくて、『幸福論』である。

寺山修司がその『幸福論――裏町人生版』のなかに書きつけていた言葉である。

（鷲田清一「幸福論の幸不幸」による）

※注　司馬遷……中国前漢時代の歴史家。（前一四五頃～前八六頃）
カント……ドイツの哲学者。（一七二四～一八〇四）
ショーペンハウアー……ドイツの哲学者。（一七八八～一八六〇）
フォイエルバッハ……ドイツの哲学者。（一八〇四～一八七二）
ヒルティ……スイスの法学者・思想家。（一八三三～一九〇九）
モーパッサン……フランスの小説家。（一八五〇～一八九三）
トルストイ……ロシアの小説家。（一八一七～一八七五）
チェーホフ……ロシアの小説家。（一八六〇～一九〇四）
シモーヌ・ヴェイユ……フランスの思想家。（一九〇九～一九四三）
藤田省三……日本の思想史家。（一九二七～二〇〇三）
ソリテュード……ひとりでいることに積極的な意味や喜びを見いだすことのできる人。
ロンリー・クラウド……社会や人間関係から切り離されることに寂しさや不安を感じる人々の群れ。

柳田國男（くにお）……日本の民俗学者。（一八七五〜一九六二）

エートス……習性。

寺山修司……日本の歌人・劇作家。（一九三五〜一九八三）

問一　筆者が、「幸福とは何か」という定義がかんたんに言えないと考えているのはなぜか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

ａ　世紀を跨いだ頃から、「国民総幸福度」が、国情、ないしは国家の発展を測る指標として人口に膾炙するようになり、社会のほんとうの豊かさが、経済の規模や成長度で測れないという観点が、政財界を中心に広まってきたから。

ｂ　「国民総幸福度」でいう「幸福」は、国民の満足感のタカで測られ、その満足感はさらに健康や心の安らぎ、寿命の長さ、失業や事故の少なさ、仕事と生活の調和などの観点から測られており、国家の発展を測る指標としてなじまないから。

ｃ　幸福とは日々の暮らしに満足できていることであるが、そもそも何を満足とするかについて、国民総幸福度、国内総生産、国民総所得などのどの指標を選択するか、意見の一致を見ることは少ないから。

ｄ　人間の行為はみな幸福をめざしているという点については、おそらく異論はないが、社会のほんとうの豊かさを裏づける指標が快楽、名誉、富、健康のいずれであるかは、「幸福に関する実証研究」が必要になるから。

ｅ　幸福が何であるかと問いはじめると、その意見は、快楽、名誉、富、健康というふうにちりぢりになり、何を満足とするかについて一致を

見ることは少ないから。

問二　筆者が、幸福を個人の満足度に求めるのは虚構であると考えているのはなぜか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　幸福とは、快楽や名誉や富や健康であり、それらを手に入れるための知恵や技能は、幸福になるためには望ましいものであっても、その逆ではありえず、さらに、あるとき幸福を感じても幸福感というものは長続きせずにボンヨウな日常へとすぐに均されてしまうのがつねであるから。

b　幸福とは、「自足した善」であり、快楽や名誉や富や健康、知恵や技能は「つねにそれ自体として望ましく、けっして他のもののゆえに望ましくあることのないようなもの」に限って幸福となるので、個人の主観的な満足感や「安楽」という個人的な充足感によって幸福を規定することはできないから。

c　幸福とは移行の感覚であり、幸福だと思っていたものを手に入れたとたんに幸福でなくなる、あるいは、幸福でいつづけることはできないという性質を持つものであるので、内容からは十全に規定できず、さらに、一人の満足が別の人の不満の上に成り立っているという社会的事実を無視することもできないから。

d　幸福とは「総幸福度」や「総幸福量」を指標にすることもできるが、一人の満足が別の人の不満の上に成り立っているという社会的事実を無視することもできず、結局「自足した善」として、個人の主観的な満足感、あるいは「安楽」という個人的な充足感を指標にせざるをえないから。

e　幸福とは移行の感覚であり、「やっと試験が終わった」「きょうは出かけなくていい」といったときのほっとした感覚に見られるように持続しないものであり、それゆえ「自足的な善」を、個人の主観的な満足感、あるいは「安楽」という個人的な充足感と考えることが単純すぎるという逆説がまとわりついているから。

問三　幸福主義と反幸福主義について、筆者はどのように述べているか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　幸福主義とは、幸福な生活のためにどういう行為をなし、どのような徳性を涵養するのが賢明かが問われる、行為によって実現される事態の「善さ」に定位した考え方であり、社会全体の幸福の総量を増大させようとすることにもつながるが、反幸福主義とは、ひとが幸福になれるかどうかはみずからのサイリョウの内にはなく、どうすれば幸福であるに値するようになるかを問う考え方である。

b　幸福主義とは、人生の究極目的が幸福に置かれ、幸福な生活のためにどういう行為をなし、どのような徳性を涵養するのが賢明かが問われる、行為によって実現される事態の「善さ」に定位した考え方であり、反幸福主義とは、社会の個々の成員の快を幸福とみなし、その幸福の総量の増大を実現するための行為を指示し、幸福論と道徳論を混同してはならないという考え方である。

c　幸福主義とは、人生の究極目的が幸福に置かれ、幸福な生活のためにどういう行為をなし、どのような徳性を涵養するのが賢明かが問われる、行為によって実現される事態の「善さ」に定位した考え方であり、反幸福主義とは、どうすれば幸福になるかではなくどうすれば幸福であるに値するようになるかを問い、道徳論（倫理学）によって、社会全体の幸福の総量の増大を実現しようとする考え方である。

d　幸福主義とは、行為によって実現される事態の「善さ」に定位した考え方であり、古代ギリシャより近代まで道徳論のもっとも基礎的な主題としてあったものであるのに対し、反幸福主義とは、ひとが幸福になれるかどうかはみずからのサイリョウの内にはないとして、どうすれば幸福であるに値するようになるかを問うようになった考え方で、二十世紀以降「人間性」がダメージを受けたことにより起こってきたものである。

e　幸福主義とは、幸福の総量の増大を実現するための行為を指示する功利主義の考え方であり、古代ギリシャより近代まで道徳論のもっとも基礎的な主題としてあったものであるのに対し、反幸福主義とは、ひとが幸福になれるかどうかはみずからのサイリョウの内にはなく、どうすれば幸福であるに値するようになるかを問う考え方で、二十世紀以降の〝殲滅〟の繰り返しにより起こってきたものである。

問四 筆者は、幸福論と見えるもののインフレーションが起こりつつある理由をなぜだと考えているか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　二十世紀末になって国際社会が、さまざまな問題に直面するなかで、「経済成長」を幸福の条件とする神話への懐疑が生まれたために、「不快の源そのものの一斉全面除去」へと向かう傾性が強まっていて、幸福感の薄さや見棄てられているという感情が広まっているから。

b　二十世紀末になって国際社会が、さまざまな問題に直面するなかで、「経済成長」を幸福の条件とする神話への懐疑が生まれており、社会システムが異様に複雑化してきたために、幸福そのものについてもじぶんの存在にとって偶然的なめぐりあわせとしてしか意識されないようになってきているから。

c　近年は社会的抑圧や失調などの不快な事態との対面の機会そのものをあらかじめ消去してしまう傾向にあって、感情が動き出さない感覚麻痺ともいうべきアパシーという境地に達してしまっているために、自身もしくは他者が失ったものへの想像力が欠けているから。

d　近年は社会的抑圧や失調などの不快な事態との対面の機会そのものをあらかじめ消去してしまう傾向にあって、紆余曲折の克服から生まれる「喜び」という「総合的感情」が消失してしまうことで、幸福感の薄さや見棄てられているという感情が広まっているから。

e 「幸福とは何か」という問いは、得たものの大きさではなく、失ったものの大きさに比例して深まってゆくものであり、「遠方を見る視力」を失った現代では、古代ギリシャが重要視していた勇気、節制、正義といわれた徳を、紆余曲折を経て生まれる「喜び」として享受することができなくなってしまっているから。

問五　筆者は、「「安楽」への全体主義」について、どのように述べているか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　「「安楽」への全体主義」とは、さまざまの社会的抑圧や失調などの不快な事態について、人びとが、その源の消去の作業に合流してゆくことであり、それによって、アパテイア（無感動）という境地を得ていた「徳としての没我」にある人びとが、感情が働きださない感覚麻痺ともいうべきアパシー（無感覚・無関心）という境地に移行していく。

b　「「安楽」への全体主義」とは、さまざまの社会的抑圧や失調などの不快な事態について、人びとがそれらと対決するよりも、対面の機会そのものをあらかじめ消去してしまう作業に神経症的に合流してゆくことであり、それによって、紆余曲折を経て生まれる「喜び」や忍耐、工夫、持続といった徳も消失してゆく。

c　「「安楽」への全体主義」とは、「不快の源そのものの一斉全面除去（根こぎ）」へと向かう傾性のことであるが、これは、「「安らぎを失った安楽」という前古未曾有の逆説」であり、それによって、「徳としての没我」にある人びとが、忍耐、工夫、持続といった徳を消去してアパテイア（無感動）という境地に至る。

d　「「安楽」への全体主義」とは、不愉快な事態との相互交渉が無いばかりか、そういう事態と関係のある物や自然現象を根こそぎ消滅させ

たいという欲求のために、「不快の源そのものの一斉全面除去（根こぎ）」へと向かう傾性のことであり、焦慮に駆られたロンリー・クラウドとしての人びとは社会的抑圧や失調に苦しむことになる。

e　「「安楽」への全体主義」とは、「不快の源そのものの一斉全面除去（根こぎ）」へと向かう傾性のことであるが、これは「「安らぎを失った安楽」という前古未曾有の逆説」であり、「苦しみとも喜びとも結合しない享受の楽しみ」の反復の状態から生まれる「喜び」という「総合的感情」を消失させる。

問六　「あなたは幸福ですか」という問いは、なぜ虚構であると筆者は考えているか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　働き場や交友関係といった居場所を見いだしにくい現代においては、個人が、家族や地域社会などの共同体から切断されてしまったため、幸福への道筋が見えないから。

b　働き場や交友関係といった居場所を見いだしにくい現代においては、他者とのめぐりあわせが重要であるが、共同体から切断されている「孤立貧」の人々は、他者とのめぐりあわせを喪失しがちであるから。

c　寺山修司が記録した年配の風俗嬢のような人は、共同体から切断されている「孤立貧」となっており、働き場や交友関係といった居場所を見いだしにくく、「運」や「めぐりあわせ」を喪失しがちであるから。

d　「共同防貧」の考え方があった時代には、幸福は他者との共作であるとされていたが、現代では、他人が幸福でいるあいだはわたしは幸福であってはならないという感覚が消失してしまったから。

e　ひとりで幸福になろうとしても無理なことで、幸福は他者との共作であるのだとするなら、他者とのめぐりあわせを喪失した現代においては、もはや幸福になるための条件が存在しないから。

問七　筆者が、幸福を語るときに、不幸に浸る時間を削ってはいけないと考えているのはなぜか。最も適当なものを選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

a　「殺してはいけない」という徳目が、それを守りきれなかったという苦い思いで裏張りされていなければ伝わらないように、幸福は他者と不幸に浸ることによって共作するものであり、他人が不幸でいるあいだは、わたしは幸福であってはならないという「共同防貧」の感覚を維持することができるから。

b　「殺してはいけない」という徳目が、「わたしたちは実際にはいっぱい人を殺してきた。それでもなお、人はやはり殺してはいけない」といった語り口で、影の部分もろとも語り出さなければ伝わらないように、不幸に浸ることによってこそ、小さな幸運にめぐりあわせたとき、「ハッピー」「ラッキー」と実感することができるから。

c　「殺してはいけない」という徳目が、それを守りきれなかったという苦い思いで裏張りされていなければ伝わらないように、不幸にとことん浸ることができなければ、失ったものの大きさに比例して深まっていく「幸福とは何か」という問いが深まってゆかないから。

d　「殺してはいけない」という徳目が、それを守りきれなかったという苦い思いで裏張りされていなければ伝わらないように、不幸にとことん浸ることができなければ、「幸福度」といった視点や「国民幸福

度」という国家発展の評価軸や、「幸福経済学」という名の実証研究など、どれが幸福を裏づけるものかを知ることはできないから。

e 「殺してはいけない」という徳目が、「わたしたちは実際にはいっぱい人を殺してきた。それでもなお、人はやはり殺してはいけない」といった語り口で、影の部分もろとも語り出さなければ伝わらないように、他者が失ったものへの想像力を得ることによって一人の満足が成り立つから。

問八　二重傍線部㋐㋑㋒㋓㋔のカタカナと同じ漢字を用いる語を選択肢から一つ選び、その記号を記せ。

㋐　タカ

a　スンカを惜しんで働く。
b　新しいシステムがカドウする。
c　カモクでおとなしい人柄。
d　神経がカビンになっている。
e　ハンカな通りにある商店。

㋑　ボンヨウ

a　心のドウヨウを隠す。
b　赤ちゃんを両手でホウヨウする。
c　ヨクヨウをつけて話す。
d　細心の注意がカンヨウだ。
e　チュウヨウを得た意見だ。

㋒ サイリョウ

a 書類のテイサイを整える。

b 多額のサイムを引き受ける。

c サイゲンなく続く話。

d 難民をキュウサイする。

e 金もうけのサイカクに乏しい。

㋓ コカツ

a 土地の一部をカツジョウする。

b 世界の平和をカツボウする。

c 秘密を知ってキョウカツする。

d 交渉がエンカツに運ぶ。

e すべての意見をホウカツする。

㋔ シンジュン

a 資金がジュンタクにある。

b 市内をジュンカンするバスに乗る。

c 条約をヒジュンする。

d 一定のキジュンに達する。

e 管内をジュンカイする。

問一	問二	問三	問四	問五	問六

問七

問八

㋐

㋑

㋒

㋓

㋔

第四講　傍線部内容説明問題解法　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

　ある演奏家の言葉から始めよう。「偉大な演奏家が最高の音楽をさらに高めるということは経験が教えてくれることである。これが音楽のもつ固有の性質にほかならない。良くも悪くもそれ［＝音楽］は演奏家の芸術なのだから」――こう言うのは二〇世紀を代表するヴァイオリニストの一人、ナタン・ミルシテイン（一九〇三―九二）。この言葉はさまざまに受けとめることができようが、とにかく、そこには西洋芸術音楽の演奏のありようを考える上で大切な問題が潜んでいる。

　さて、この文言は彼が自伝の中でストラヴィンスキーとの関係を述べた章を締めくくるもの。そして、そこにはこの作曲家の考え方への強い批判が込められている。なるほど、[A]ストラヴィンスキーの「演奏」観を見てみれば、ミルシテインの言い分もわからぬではない。何となれば、それは「演奏家は妙な『解釈』などせず、作曲家が書いたことをその通りに『実行』してくれればよい」というものだから。もちろん、ストラヴィンスキーと

て、楽譜というものの不完全さを承知しており、その「実施」に際して「解釈」が入り込まないわけではないこともわかっていた。にもかかわらず（いや、だからこそ、というべきか……）、この二〇世紀を代表する作曲家は演奏家に「作品」への、ひいては「作曲家」への忠誠と服従を求めずにはいられない。これに「演奏家」ミルシテインが反発心を覚えたとしても無理はなかろう。

だが、果たしてミルシテインの憤りを一人ストラヴィンスキーに対するものとしてすませてしまってよいものかどうか。というのも、少なくとも二〇世紀以降の（作曲家、演奏家、聴き手のいずれかに関わりなく）多くの人が知らずしらずのうちに、程度の差こそあれ、この作曲家と何かしら同じように「演奏」というものをとらえてきたのだから。すなわち、演奏の主たる役割は「作品」にふさわしい現実の鳴り響きを与えること――もっとはっきり言えば、西洋芸術音楽においては「作品」（とそれを生み出した作曲家）が主で、その演奏は従の立場にあるもの――だとされている、ということだ。

こう言うと、「いや、そんなことはない。演奏にも独自の価値が認められているではないか」と訝る向きもあろう。では、試しに西洋芸術音楽の歴史について書かれたもの（やその他の主題による音楽書）を何か繙（ひもと）い

てみられたい。すると、主たる登場人物として大バッハ、ハイドン、モーツァルト、ベートーヴェン等々、あれこれの作曲家とその数々の作品の名や記述が目に飛び込んでくるだろう。他方、そうした「音楽史」における演奏家の扱いは（それ自体に的を絞ったものを除けば）驚くほど軽い。

B　あるいは、個別の演奏に対する次のような評価の仕方についてはどう考えればよいのだろうか。たとえば、グレン・グールドが弾くバッハの《イタリア協奏曲》の録音についてフリードリヒ・グルダはこう言う。「あれはヘタだし、まったく間違っている」と。あるいは、スヴャトスラフ・リヒテルはイーヴォ・ポゴレリッチによるプロコフィエフの第六ソナタの録音を聴き、手帳にこう記した。「いやはや……ここにもプロコフィエフを丸きり理解していない輩がいる」。さらに、二〇世紀でもっとも偉大なピアニストの一人に数えられるラフマニノフが録音したモーツァルトの「トルコ行進曲付き」ソナタ第一楽章に対する評も。彼の生涯と作品、それに演奏を論じたある著作の中で、この演奏は「真の無理解」だと評されているのだ。　ここで注目して欲しいのは、それらの言葉遣いである。「悪い（良い）」でもなく、「嫌い（好き）」でもなく、「間違っている（正しい）」とか「理解していない（理解している）」とかいう言い方――これはまさに、演奏のありようを作品が強く縛っていることの証しに他ならない。仮に作

品が演奏の題材にすぎないのだとすれば、「間違っている」といったふうに評されることはないはずだ。

C ここで先のミルシテインの言葉に戻ろう。すると、そこでは実に注意深く言葉が選ばれていることがわかる。まず、当該の章の題名だが、「ストラヴィンスキーとその演奏解釈者たち（interpreters）」となっている。これは明らかに前記のような「演奏」観を持つ（つまり、作品によけいなものを付け加えることの少なくない「解釈者」を嫌い、「実行者」を求めた）この作曲家への皮肉の現れだ。ところが、本文で「演奏家」を表す語として用いられているのはもっぱらperformerであって、interpreterではない。上記引用文中の「演奏家の芸術」云々でも同様。もちろん、ミルシテインは「作品」の「解釈」を軽んじているのではない（そのことは自伝の他の部分を読めば、また、何よりも彼の演奏を聴けばわかる）。だが、同時に、演奏がその「解釈」に尽きるものではないということをも、このperformerという語の選択は示しているのではないだろうか。また、「音楽は演奏家の芸術である」という文言には、数え切れない回数舞台に立ち（あるいは録音を通して）音楽に生きた命を吹き込んできた者としての矜持のほどが披瀝されていないだろうか。

ここでしばし、作曲家が関わる他の音楽ジャンルに目を転じてみよう。

たとえば、ジャズ。ここには「スタンダード・ナンバー」というものがある。そして、さまざまなミュージシャンがそれを「プレイ」する。そして、聴き手は、たとえば、《いつか王子様が》の作曲者フランク・チャーチルやその名旋律に感嘆の声をあげることもあろうが、それ以上に、デイヴ・ブルーベック、ビル・エヴァンズ、マイルズ・デイヴィス、ハービー・ハンコック等々のミュージシャンの個性的なプレイに痺れるのだ。他のポピュラー音楽でも同じこと。たとえば、《木綿のハンカチーフ》は確かに松本隆の歌詞、筒美京平の曲共に優れた名作だが、これを太田裕美の魅惑の歌声や歌いぶりと切り離すのは難しい。美空ひばりの種々のナンバーもまた然り。つまるところ、音楽はそれを実際に奏で、歌う者の「技（art）」の上に成り立つものであり、（自作自演の場合も含めて）作曲家はその材料を提供する共同作業者、場合によってはいわば「裏方」でさえあるわけだ。そして、その場合、聴き手が魅せられているのは「曲」の美しい旋律であったり、ノリのよいリズムであったりするにしても、それも現に眼（耳）前で繰り広げられている巧みな「パフォーマンス」（つまり、「何かをやってみせること」）があってのこと。

　しかしながら、実のところ、これは西洋芸術音楽にも少なからず当てはまるのではないか。ミルシテインが活躍した二〇世紀に限っても、古今の

名曲を見事に演奏し、聴き手を魅了した数多の演奏家がいる。だが、それは「作品」が持つ力のためだけだろうか。かなり限られた作品が繰り返し取り上げられるにもかかわらず、聴き手の足を演奏会場へと運ばせ、ディスクを購わせたのには、たんなる「解釈」に留まらない演奏家たちのパフォーマンスのありようが大きく与っていたのではないだろうか。

　[a]、ウラディミール・ホロヴィッツ。一二年間も演奏会を開いていなかったにもかかわらず、復帰公演にチケットを求める人たちが長蛇の列をつくったのは、このピアニストが取り上げる作品が何であれ、[b]その演奏自体を聴くためであった。あるいはヘルベルト・フォン・カラヤンのファンは、[c]、見事な作品解釈もさることながら、多分にこの指揮者がオーケストラから引き出す「サウンド」に酔わされたのではなかったか。そして、自分が「どんな種類の音楽を演奏した場合でも、『一種独特の魔法』を発散させることができる」と言ってのけ、事実、そのような演奏をしてみせるグルダ、等々。

　にもかかわらず、ミルシテインがわざわざあのようなことを言わなければならなかったのは、それほどに「作品」と「作曲家」の縛りが西洋芸術音楽では強かったということだ。そして、それがために、作品から独立したところでの演奏自体の魅力が大きすぎると、先に述べたように「作品を

ないがしろにしている」とか、「作品を理解していない」とか非難されることになる（ホロヴィッツなどは、まさにその格好の標的であった）。しかし、そのことは演奏が「作品の演奏」、つまり、作品の「解釈」に終始するということを意味しない。演奏には「作品による演奏」、つまり、作品を題材にして演奏者が多かれ少なかれ（そして、演奏者自身が意識していようといまいと）独自の表現を行うという面が伴うのだ。それは「演奏解釈というものは作曲家の音楽にとって透明なガラス、窓のようなものであるべきなのです。好き勝手をしてはいけません」などと言い、個性を露骨に前面に出さない演奏家にとっても同じこと（もし、そうした人たち独自の演奏の魅力が聴き手に認められ、支持されていなかったならば、演奏活動を続けられただろうか？）。ともあれ、この「作品の演奏」という面と「作品による演奏」という面が絡み合っているところに西洋芸術音楽における演奏の面白さがある。しかしながら、それをきちんととらえるには、問い方を整備しなければならない。

　作曲と演奏が分離してしまった二〇世紀以降、「演奏」はほぼ無条件に「作品」の「解釈」行為だと考えられ、ほぼその枠内で個別の演奏への評価がなされてきた。たとえば、ある哲学者はバッハのパルティータのグールドによる演奏（録音）に対して、「音楽としていろいろ美点があるがた

めに、この曲の演奏としては**飛び抜けて**優れたものとなっている」と認めながらも、こう留保を付ける。それが「皮肉にも、この曲の演奏に非ざるものに足を踏み入れているとしても」と。なぜ、このような屈折した評価がなされることになるのか。演奏のありようを規定し、その評価の基準になるのが「作品」だからだ。そして、このような演奏のとらえ方では、グールドのような存在は、認められはするものの、あくまでも「異例」として遇される他なくなる。ホロヴィッツその他の超人的な演奏にしても同様。また、彼らほどの強烈な個性こそないものの優れた演奏を行う者は少なからずいるが、その演奏が「解釈」とはまた別の面で示す美点は「ノイズ」として見落とされてしまうだろう。

ならば、「作品」の縛りを解けば問題は解決するのだろうか。否。というのも、演奏において（そして、それを評価する際に）作品が重んじられてきた（今でもそうされている）現実が厳然としてあるからだ。あれだけ自由に演奏しているように見えるホロヴィッツとて、グールドとて「解釈」というと批判されれば心穏やかではいられない。グールドとて、作曲家を軽んじている面を全く無視しているわけではなく、演奏を純粋に自分の創意のみで満たしてよいと考えているわけではない（だから、たとえば、自分がもっとも力を注いできた作曲家の演奏について、こう言う。「バッハのこしらえた

精妙かつ複雑な音楽的造園など、釘つき蹄鉄の馬で踏み荒らしてかまわないのだ、などと言いたいわけではもちろんありません。また、彼の作品は身体的に適応するだけではだめで、非常に特殊な精神的順応性が求められる」)。それゆえ、「作品の演奏」における「作品」（とその背後に潜む作曲家）の重みは徒(あだ)や疎(おろそ)かにはできないわけだ。が、そこに留まっているだけでは「作品による演奏」がとらえられないのも確か。

　では、どうすればよいのか。そこで、最初にあげたミルシテインの言葉が導きの糸となる。すなわち、「演奏」を起点に考えてみればよいのではないか、ということだ。これまでのように「作品」を問いの始点かつ終点にするのではなく。「作品」を演奏行為の目的としてではなく、手段とみなすこと、言い換えれば、「作品」本位から「演奏」本位への視点の転換――これが新たな展望を開く端緒となるだろう。

（大久保賢『演奏行為論』）

問一　空欄［　］a～cに入る語句として適当なものを、次のうちからそれぞれ一つ選び、その番号を記せ。

1　もしかしたら　　2　にもかかわらず　　3　とはいえ
4　とにかく　　5　たとえば　　6　ただし
7　けっして

問二　傍線――A「ストラヴィンスキーの「演奏」観」の説明として適当なものを、次のうちから一つ選び、その番号を記せ。

1　作曲家とその数々の作品が音楽史を構成すべきであり、独自の価値を持たない演奏家は歴史に名前を残してはならない。
2　作曲家が偉大であれば、完全な楽譜を書き上げられるので、演奏家が実施に際して妙な解釈を加える余地はない。
3　演奏の役割は作品にふさわしい現実の鳴り響きを与えることにあり、作曲家と演奏家は共同作業者となるべきである。
4　演奏家が偉大であれば、作曲家が書き与えた最高の作品がさらに高められることは、音楽のもつ固有の性質である。
5　演奏家は作品によけいな解釈を付け加えず、作曲家が書いたことをその通りに実行し、作曲家に服従すべきである。

問三 傍線――Bについて、「個別の演奏に対する」「評価の仕方」を筆者はどのように捉えているか。適当なものを、次のうちから一つ選び、その番号を記せ。

1　西洋芸術音楽の歴史は長いので、二〇世紀でもっとも偉大なピアニストであっても記述されないほど、音楽史における演奏家の評価は低い。

2　西洋芸術音楽の作品は演奏の題材にすぎないので、演奏家の持つ技量や録音技術の良否によって上手あるいはヘタと評価されてきた。

3　西洋芸術音楽では、演奏に対する好悪ではなく、作品に対する理解が評価の基準とされてきた歴史が示すように、作曲家が書いたものの縛りが強かった。

4　西洋芸術音楽では、演奏家の技量を見抜ける批評家は存在せず、作品から独立したところでの演奏自体の魅力が評価されることがなかった。

5　西洋芸術音楽では、演奏家が作品を正しく評価することを求めつづけてきたために、二〇世紀以降は作曲と演奏が分離してしまった。

問四　傍線――Cについて、「ミルシテインの言葉」の説明として適当なものを、次のうちから一つ選び、その番号を記せ。

1　「音楽は演奏家の芸術である」という言葉は、聴き手の足を演奏会場へと運ばせ、ディスクを購わせるなど、音楽産業に貢献した者の矜持にあふれている。

2　「音楽は演奏家の芸術である」という言葉には、スタンダード・ナンバーを見事に演奏し、聴き手を魅了するくらいにartを成り立たせた数多の演奏家への称賛が込められている。

3　「ストラヴィンスキーとその演奏解釈者たち」という言葉を用いて、ジャズやポピュラー音楽との違いを強調し、常に実行者を求めるクラシック音楽を皮肉っている。

4　演奏家を表す言葉としてinterpreterではなくperformerを用いて、作品解釈を軽んじることなく、そこに留まらない演奏のありようを重視している。

5　演奏家を表す言葉としてinterpreterではなくperformerを用いて、音楽を実際に奏で歌う者の裏方としての役割に照明を当てている。

問五　本文の内容に合致するものを、次のうちから三つ選び、その番号を記せ。

1　ジャズの聴き手は、作曲者が書いた名旋律以上に、ミュージシャンのプレイに感動する。

2　ポピュラー音楽では、作詞家や作曲家の才能が聴き手に届くことはない。

3　美空ひばりは、自作自演のナンバーを歌ってみせたために、聴き手に感嘆の声をあげさせた。

4　ホロヴィッツは、一二年間も演奏会を開いていなかったことで、批評家から非難される格好の標的となった。

5　グルダは、クラシックのみではなくジャズやポピュラー音楽も演奏してみせることで、一種独特の魔法使いと評された。

6　ある哲学者は、グールドによる演奏が録音だったために、演奏に非ざるものと否定した。

7　超人的でなくとも優れたクラシックの演奏を行う者の美点は、現状ではノイズとして見落とされてしまうだろう。

8　グールドは、バッハの作品を演奏する際には特殊な精神的順応性が求められると考えた。

問六　筆者は「作品による演奏」をどのように考えているか。「作品の演奏」との対比から説明せよ（句読点とも四十字以内）。

問一
a
b
c

問二

問三

問四

問五

問六

第五講　傍線部理由説明問題解法　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

鈴木大拙（だいせつ）、本名・貞太郎（ていたろう）は、１８７０年（明治３年）、金沢に生まれた。幼い頃に父を亡くし、苦労しながら勉学に励んで英語の教師となった。しかし学びへの意欲は消えず、教師を辞し東京へ出て、哲学、とりわけ仏教思想に心酔した。鎌倉の円覚寺に縁ができ、禅に親しむようになる。「大拙」という号は、僧・釈宗演からもらったものである。27歳のとき、一大決心をしてアメリカに渡った。そのまま彼の地で10年あまりを過ごし、米国文化に親しみ、英語を研鑽（さん）するかたわら、仏教思想の翻訳と自らの著作に勤（いそ）しんだ。D. T. Suzuki の名は欧米の東洋思想研究者のあいだで徐々に知られるようになっていった。日本に戻ってからも世界的な講演活動や英語による執筆を旺盛に行い、禅と日本文化を世界に広めた。心理学者のユング、エーリッヒ・フロムをはじめ、世界的知性と交流を深めた。戦後になって、特に１９４９年から５９年にかけては、主にニューヨークのコロンビア大学を拠点に欧米で講義を精力的に続け、たくさんの弟子を育てた。

大拙は語っている。「自分は世界人としての日本人だと思っている」と。

粗雑のそしりを恐れず、あえて大胆に言い切ってしまえば、――もとより私は哲学者でもなく、宗教の専門家でもない。一介の生物学者にすぎない――大拙は、存在の妙を問い続けたのだと思う。なぜ私たちはここに存在しているのか？　私がここに生きているというのはいったいどういうことなのか？　これは実は［　X　］的な問いでもある。哲学の問いだけにとどまることがない。生物学でも同じことを探究している。なぜ生命はこうしてここにあるのか。生きているというのはいったいどういうことなのか、あるいは生命とは何か？　鈴木大拙に長年師事し、後年は大拙に付き従い助手役を務めた大拙一番の理解者、岡村美穂子さんは次のように述懐している。

《コロンビア大学での大拙先生の講義で、先生が「この世は神様が出てこられて、そして世の中を創造されたというけど、神様はそれ以前はどこにおられたんですか」って質問されたんです。「何をしておられて、どこにおられたんですか。皆さん、誰かわかった人がいたらちょっと立ち上がってください」って。もちろん誰も立ち上がれなかった。そうしたら、静かにご自分が立って、「①ここにある」とおっしゃったんです。このインパクトはすごかったです。そこには哲学者もいたし、コロンビア大学の先

生方もみんなおられました。》

　大拙は、「ここにある」こと、つまり存在の妙について考えた。大拙は、存在の意味について問うにあたって、無心という概念を導入している。大拙の代表作『無心ということ』の序文には次のように書かれている。《自分の考えでは、この「無心」ということが、仏教思想の中心で、また、東洋精神文化の枢軸をなしているものなのである。》そして無心について彼はこう語っている。《今自分らがその世界に立って身辺をみわたすとしましょう。対立の世界を無視すると言ってはいかんが（略）その一つの言い現わし方を、無心ということにしておきたいと、こう思うのです。※独坐大雄峯の世界が無心の世界なのです。》

　世界は、ある時点から言葉によって成り立つようになった。言葉によって軸が引かれ、切り分けられ、意味が抽出されるようになった。プラトンやソクラテスが現れ、ロゴス、つまり言葉で論理（ロジック）が組み立てられた。それが客観的とされた。②<u>西洋社会は基本的にすべて言葉による客観的世界で成り立っている。</u>

　米国で生活していると、しばしば言葉に疲れることがある。それは英語が外国語であるという理由からだけではない。米国では沈黙は金ではない。自分が何者なのか、この問題についてどう考えるか、賛成か反対か、絶え

ず言葉でものごとを語らねばならない。しかし、客観的世界というのは、実は言葉が切り取った恣意的な図式にすぎない。いわば言葉を共有する者たちによる共同の幻想のようなものだ。つまり客観的なものこそもっとも主観的なのである。

　言葉以前の世界というものがかつてあった。プラトンやソクラテスよりもずっと前、すべてのものは互いに関係し合い、交じり合い、自他の区別も曖昧な、自然（ピュシス）があった。言葉がその自然を刈り取り、仕分けし、整地した。そのことによって世界が本来的に持っていたある種の豊かさが失われた。ピュシス（physis）とは、本来、ここにある、混沌とした、同時に③豊かさに満ちあふれた自然を指す曖昧な概念であったが、やがて言葉と論理による整理によって、生理学（physiology）や物理学（physics）へと変質を遂げていった。

　東洋世界でも同じことが言えるのではないか。初源的な仏教ではすべてのものに生命の存在を認め、それは互いに関係し合っているものとみなした。それが徐々に言葉によって、倫理や道徳、あるいは極楽と穢土（えど）といった二元論による［Y］に導かれるようになっていった。老荘思想にも、自然は本質的に混沌としたものであったにもかかわらず、そこに目と耳と鼻と口を穿（うが）ったことによって、つまり言葉による命名を行ったがゆえ

に、混沌の生命は失われてしまったとしている。

　大拙の説く無心、あるいは禅の思想とは、言葉以前の世界にもう一度立ち返ろうとするものだと私は感じる。言葉を使ってものごとを計算し、言葉を使って自然を考える前の世界。興味深いことは、大拙が「無心」を英語で説明するとき、これをchildlikenessと訳していることだ。つまり子どものような心。

《人間は考える葦※である。だが、人間の偉大な仕事は彼が計算していない時、考えていない時になされる。無心（childlikeness）が永年にわたる自己忘却の修練ののちに回復されねばならぬ。》

（『鈴木大拙全集［増補新版］第35巻』）

　禅の中には、言葉はつくりものだという思考がある。だから禅が言葉で語れないのは当然だ。けれども私たち人間が言葉をあやつり、言葉で考える動物である以上、なんとか言葉で語る努力をしなければならない。そこで生まれたのが禅問答や公案※のような言葉の形式だったのではないだろうか。一見、ロジカルではない。しかし真実を言い当てる間接的な方法としてそれらは編み出された。そんな風に思える。

　私のたずさわる生物学の世界にもまさに符合することがある。生物学の究極の課題は、生命とは何か、という問いに答えることである。近代科学

は生命をよりミクロなレベルへと分解し、そのパーツを言葉によって命名してきた。生物学は、生命体が細胞からなることを見出し、ＤＮＡに書かれていた遺伝暗号を解読し、そのすべてを記載することに成功した。その結果、生物学者たちは、生命とは何かという問いに、どう答えることができたのか。それは「生命とは遺伝子を自己複製するシステムである」というものだった。これはこれで全く正しい。しかし一方で、奇妙な違和感が湧き起こってくる。私たちが生命を生命と認めるとき、生命の息吹を感じるとき、それは生命に自己複製能だけを見て取るからだろうか。そうではない。言葉が生命をこのように規定する以前に、生命は、あるいは自然（ピュシス）はもっと豊かなものであったはずだ。生命は、たえず流転し、変化し、柔らかく、可変的で、美しいものだ。言葉による切断が、生命の妙をすっかり捨象してしまっている。

「生命とは遺伝子を自己複製するシステムである」という機械論的生命観にどっぷりと浸（つ）かって、ひたすら細胞と遺伝子を切り分けていた私は、あるときそのような反省に目覚めた。生命を捉え直そう、科学の言葉によって定義された機械論的な自己複製のシステムではない生命観を取り戻そう、と。そこから私の探究が始まった。生命をもっとダイナミックなもの、合成と分解を繰り返しながらもバランスを絶えず更新しつづけるもの、つ

まり動的平衡として生命現象を考えたい。その究明はなお道半ばだし、科学である以上、言葉によって語ることを避けることはできないが、従来の言葉とは違う、より解像度の高い、新しい言葉で語り直したい。動的平衡を一言で言えば、生命は、変わらないために変わり続けるということ。④なんだか本当に禅問答みたいである。しかし、生命は（大きく）変わらないために（絶えず、少しずつ）変わり続けている、という意味だ。すこし言葉を補えば腑に落ちるところがあるのも公案に似ていると言えはしまいか。

（福岡伸一「Daisetz SUZUKI」より。文章を一部改変した）

※注　独坐大雄峯……この世でいちばん貴く有難いのは、自分がいま生きて、ここに座っているということだ、という意味。

人間は考える葦である……フランスの思想家パスカルの言葉で、人間は葦のようにか弱いけれども、思考するという点で偉大な生物である、という意味。

公案……禅宗で、修行者が悟りを開くために与えられる課題。

問一 空欄 X Y に入る語として最も適切なものをつぎの中からそれぞれ選び、解答欄に記せ。

X ア 実学　イ 相対　ウ 超越
エ 普遍　オ 理知

Y ア 止揚　イ 対偶　ウ 諦観
エ 分断　オ 歪曲

問二　傍線部①「ここにある」とあるが、大拙はなぜこのように答えたと考えられるか。その理由として最も適切なものをつぎの中から選び、解答欄に記せ。

ア　西洋の神に関する観念を、東洋的な仏教思想の文脈でもぴたりと言い換えて表現できることを示したかったから。

イ　問いの答えになっていないような意表を突いた表現で、日本人らしい発想法の特色を伝えようと思ったから。

ウ　キリスト教で説く創造神というのは、西洋人の言葉による虚構にすぎないということを納得させたかったから。

エ　自分が今生きてここに存在することへの実感が、神の始源を考える時も大切な原点になると伝えたかったから。

オ　あらゆるものは、過去・現在の時空を越えてつながっているのだという存在の妙を感得させようと思ったから。

問三　傍線部②「西洋社会は基本的にすべて言葉による客観的世界で成り立っている」とあるが、筆者は西洋社会をどのように捉えているか。その説明として最も適切なものをつぎの中から選び、解答欄に記せ。

ア　西洋社会における客観は実は不十分であり、自然は混沌としていて言葉による論理では説明しきれないとする東洋的な認識のほうが、正しく客観的な態度である。

イ　西洋社会では、言葉による世界の切り取りが万能ではないと知りつつも、共同の約束事として、言葉で語れないこと、可視化・数値化して客観視できないことは切り捨ててきた。

ウ　西洋社会は、未知のことも含めて、論理的に説明できないものは無いという信念が築き上げたものであり、時に疲れるほど、言葉による客観化にこだわる社会である。

エ　西洋社会は、主観を排して真実を論理的に整然と説明できる科学を生み出し、今もその成果を尊んでいるので、東洋的な社会とは、考え方の基底にあるものが対照的である。

オ　西洋社会では、すべてを言葉によって意味づけ分類・整理しようとしてきたが、言葉そのものが人間の主観的な道具なので、実は客観的な社会とは言えない。

問四　傍線部③「豊かさ」とあるが、本文全体においては特にどのようなものを指していると読みとれるか。適切なものをつぎの中から二つ選び、解答欄に記せ。

ア　自他の区別なく、渾然としたつながりを感じられる世界
イ　人間の手が入らない、美しく純粋な原生自然
ウ　永続のために、たえず柔軟に変化し流動する生命
エ　未知の混沌とした現象にあふれていた時代の自然科学
オ　倫理・道徳がなくても調和が保たれる原始共同体社会

問五　傍線部④「なんだか本当に禅問答みたいである」とあるが、筆者がこのように述べるのはなぜか。その理由として最も適切なものをつぎの中から選び、解答欄に記せ。

ア　実際は言葉では説明不可能なのに、あえて新しい言葉で逆説的に語ることに挑んでいるから。

イ　一見、矛盾した言い回しでありながら、じつは真実を言い当てている表現だと思うから。

ウ　手が届きそうでなかなか届かない、解答に長い時間を要する深遠な課題に挑んでいるから。

エ　鈴木大拙の講義での発言のように、意外性により読者の新鮮な興味を惹きつける表現だと思うから。

オ　洋の東西を問わず世界的な発信をめざした鈴木大拙の業績によく似ているから。

問六　つぎの各説明文が、本文の内容に照らして適切と考えられる場合はａを、不適切と考えられる場合はｂを、それぞれ解答欄に記せ。

ア　筆者がタイトルを「Daisetz SUZUKI」としたのは、鈴木大拙が日本人でありながら世界に通用する知性であったことを表したいためである。

イ　「存在の妙」を説く「無心」は鈴木大拙の独創といえる概念で、神に関する宗教概念を自然科学とも融合させて説明できる可能性を持っている。

ウ　西洋の生理学や物理学などの自然科学は、混沌とした自然（ピュシス）を否定して、整然とした自然を論理的に把握できると見ようとした出発点に誤りがあった。

エ　西洋でも東洋でも、言葉による仕分け以前は、世界は全ての存在が互いに関係し合って成り立っているという自然観があった。

オ　筆者の「動的平衡」の研究は、西洋の生物学の成果を土台に、機械論的な欠点を補うために新たな生命観の確立をめざすもので、それは禅の思想とも通い合う性格をもつ。

問七　二重傍線部「興味深いことは、大拙が「無心」を英語で説明するとき、これを childlikeness と訳していることだ。つまり子どものような心」とあるが、筆者が「子どものような心」を重視するのはなぜか。その理由を、四十字以上、五十字以内でまとめ、解答欄に記せ。ただし、句読点や記号も一字と数える。

問一

X	Y

問二

問三

問四

問五

問六

ア	イ	ウ	エ	オ

問七

第六講　空所補充問題解法　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

我が国は、移民や難民の受け入れにあまり積極的でない姿勢をしばしば批判されることがある。確かに、我が国の移民人口比率を見ると、欧米や他の諸国に比べて低い数値である。他方で近年は、少子高齢化による人口減少という局面を迎え、生産労働人口を維持するためにも、我が国は移民を受け入れる方向に舵（かじ）を切るべきであるという議論が論壇をにぎわせている。現在の安倍自公政権下においてのみならず、前民主党政権下でもしばしば言われていたことであるが、閉鎖的な我が国は、「開国」せねばならないというわけである。

本稿ではやや［　ア　］的な観点から、自由や平等や民主主義などといった自由民主主義が重視する諸価値との関連で、移民や人の移動について論じてみたい。とりわけ、[A]ここで指摘したいのは、自由民主主義は人の大規模な移動を前提としていてはそもそも成り立たないのではないか、ということである。

算数の問題ではないので、移民を受け入れるということは、単に人口がいくら減るからその[P]埋めにいくら補填する、という話では全くない。移民政策が、我が国が必要とする数だけ必要な人材のみを受け入れる、という極めて傲慢なものでないかぎりは、移民を受け入れるということは、移民を受け入れることができやすくなるように、社会や国のありかたそのものを変えるということであって、それは本来、社会や国のありかたとはどのようなものであるべきか、という議論と不可分であるべきである。だとすれば、移民の受け入れを称揚することの背後には、これまでのところある程度厳格にあった国境線を透過的なものにし、人の出入りを自由なものにし、[イ]的には国境線など取り払ってしまったほうがよいという政治社会のヴィジョンがあるはずである。しかしながら、こうした[I]な社会は望ましいところもあるのかもしれないが、少なくとも自由民主主義の諸理念とは折り合いが悪いように思われる。

　こうした点を考えるうえで、経済学者のアルバート・ハーシュマンの議論を紹介するところから始めよう。ハーシュマンによれば、人が社会や組織に積極的にコミットし、協働しようという契機は、少なくともそこから「離脱」するという選択肢が簡単には取りづらい状況において生じるということである。とりわけ自分がなんらかのコストを負担せねばならない状

況においては、「離脱」という選択肢を行使しない相応の動機が求められるということである。

　ところで、あまり強く意識されることはないかもしれないが、自由民主主義に基づく社会は、その構成員が何らかの負担や責任を分有することによって成立する社会である。ここでは「平等」という価値に焦点を当てながら、この点を［Q］短に確認しよう。平等という価値は、とりわけ左派リベラルが重視する価値である。左派リベラルは、典型的にはアメリカの民主党がそうであるように、福祉国家、あるいは「大きな政府」を好む傾向がある。

　こうした福祉国家的な諸制度、つまり所得などの再分配に代表される社会保障制度は、われわれが安心して生活を送るうえで必要不可欠のものである。けがや病気をしたときには、健康保険によって医療費の負担が軽減される。たとえ不幸にして職を失っても、失業保険が一定期間給付され、その間の生活は一定の水準を保たれ、安心して再就職先を探すことができる。老後に退職をしても、年金によってある程度の生活の安定は保障される。われわれの生はつねに何らかのリスクと隣り合わせであるが、社会保障制度によってそのリスクはある程度軽減され、各人が善き生を自由に探求できるのである。

ただし、重要なことは、社会保障制度はそうしたリスクを個人が直に負うのではなく、それに「社会」が［　ウ　］的に対処することで個人のリスクを低減することを目的としている、ということである。ゆえに、ある社会において社会保障制度を維持・運営していくには、その社会に属する諸個人に対して、おそらく一度も会ったことも、これから会うこともないであろう他者のために、みずからの利益の一部を税金や保険料などという形で供出することが求められる。これは言ってみれば、社会に対する自己犠牲である。すなわち、福祉国家的な枠組みは、その構成員がかかる自己犠牲を進んでみずから引き受けることを前提に成立するのである。

　では、なぜ人々はそうした自己犠牲を進んで引き受けるのだろうか。ここで政治哲学者のマイケル・ウォルツァーが、政治社会と他の集団や共同体を分かつ特徴として、政治社会が有する「閉鎖性」に目を向けている点に着目しよう。そもそも自由民主主義的な社会は[V]ヤヌス的である。それは一方で、極めて個人主義的な価値にコミットし、個人の自由や権利を強く擁護しようとするが、他方でそうした個人に対して、社会にかなりの程度のかかわりを持つように要求する。彼によれば、「交互に支える用意のある相互支援の政治体制がなければ、自由な個人からなる政治体制は存在しえないだろう」というわけである。だとすれば、人々のあいだに「交互に

支える用意」が生まれる契機はどこにあるのかということが問題になる。

　ここでウォルツァーは、政治社会を隣人関係と対比させて論じている。隣人関係とは、誰であっても出入り自由であり、自発的かつ場当たり的な結社である。だが、はたして隣人関係は長期的に安定的な結合を保つことができるだろうか。様々な要因で人は出入りを繰り返すのであり、そうしたなかで集団の結合力や結束力は弱まってしまう。他方で、政治社会とはそのようなものではない。彼によれば、政治社会とは「自発的結社」ではなく、「非自発的結社」である。すなわち、そこから自由に離脱することも難しく、入ることも制限された一定程度の閉鎖性を有する社会である。そして、個人が社会によって[W]いやがおうでも拘束されることが、個人に対して「その内部で行動しなければならない理由」を与えるのである。つまり、こうした共同体的な束縛、あるいは離脱不可能性が、共同体を長期にわたって安定的に存続させるための社会的協働の要因となるというわけである。

　そして、この点は「リベラル・ナショナリズム」の理論家が強調するところでもある。リベラル・ナショナリズムとは、端的に言えば、自由民主主義的な諸理念とのかかわりでナショナルなものを再評価し、「ナショナリティ」を自由民主主義社会の「動力源」であると捉える議論である。す

なわち彼らは、自由民主主義の諸理念を重視するリベラルであるからこそ、ナショナリティを一定程度［エ］的に評価するのである。

　リベラル・ナショナリストからすれば、ネイションとは、先に指摘したような、ある種の自己犠牲を進んで引き受けようとするエートスを涵養(かんよう)する文化的文脈を有する集団である。すなわち、ネイションとは、みずからと一定の資質を共有する人々に対して抱く、いわば「関係性の感情」を有する集団なのであり、そのような感情は、「ある種の文化的社会的背景」を人々が共有することによって生まれるというのである。したがって、代表的論客のヤエル・タミールは次のように述べる。

> われわれが福利を考慮すべき「他者」は、われわれが気遣い、アソシエーションに関するわれわれのアイデンティティとかかわりのある他者である。共同体的な連帯意識は、親密さと共通の運命という感情、あるいは幻想を生みだすのであり、そうした感情ないし幻想は配分的正義の前提条件である。

　かかるネイションは、その性質上ある程度の閉鎖性を有するばかりでなく、ある程度の閉鎖性を有していて**然るべき**である。というのも、ネイションが有する「ある種の文化的社会的背景」とは、言語・習慣・伝統・社会観など当該社会に長きにわたって蓄積されてきたものなのであって、

人々はそれらをその共同体のなかで生を営むことで半ば無意識的に習得していく。それゆえ、人々はそれを簡単に捨て去ることはできないし、部外者がそう簡単に共有できるものでもない。

　そして、ネイションへの帰属によって育まれる「関係性の感情」が自由民主主義的な枠組みを［R］支えするものであるとすれば、自由民主主義を［オ］的なものにするという観点から、ナショナルな文化的文脈がある程度保護されることが重要だということになる。ゆえに、誰がネイションの構成員であるかという成員資格の管理が求められるのであり、たとえば一度に大量の移民が流入するなどという事態は、できうるかぎり避けられなければならないということにもなるのである。

　［Ⅰ］化し、［Ⅱ］性が極めて高まった社会においては、とりわけ自己犠牲を引き受けようとするエートスが涵養されず、長期的な社会的協働は難しくなるように思われる。「閉鎖的である」というのは実にネガティブな意味で捉えられることが多いように思われるが、ことに政治社会に関していえば、それが「閉鎖的である」ことの意味を、B<u>望ましい政治社会のヴィジョンとの関連で、規範的な観点からいまいちど検討すべきなのではなかろうか</u>。

　ここまで私は、社会に移民を「受け入れる」ことに焦点を当てて、ナ

ショナルな境界線の規範的な意義について論じてきた。しかしながら、ナショナルな境界線を［Ⅲ］的なものにするということは、入りやすくなるのと同時に、出ていきやすくなるということでもある。実のところ、この「出ていく」ということについては、あまり注目されることがないように思われる。だが、むしろ私は、国境線を取り払うことによって生じるリスクは、人の「流入」よりも「流出」にあるのではないかと危惧している。

そもそも、社会が流動化したからといって、誰もが直ちに移動の自由を享受できるわけではない。移動の自由を享受できるかどうかは、移動できるだけの「資源」を有しているかどうかにかかっている。国境を越える移動となればなおさら、そうした資源を有しているのは通常、社会における「エリート」である。だとすれば、［Ⅰ］な社会というのは、実のところ移動の自由を享受できるエリートだけが、みずからの利益や機会を求めて移動を繰り返すことを可能にする社会なのではないだろうか。

そうした社会において自由民主主義は存続できるだろうか。おそらくそれは難しいのではないだろうか。たまたま才能を陶冶する機会に恵まれ、大いに自分の能力を育むことに成功したエリートが、その果実を何らかの形でみずからを育んだ社会に還元することによって、他者もまた自己の能力を陶冶する機会に恵まれることになるだろう。しかしながら、エリート

がそのようなある種の「ノブレス・オブリージュ」を放棄し、みずからにとって利益をもたらさない社会からの離脱を積極的に志向するとすれば、あるいは、ある民主的帰結（たとえば高所得者の税負担を増すというような）が気に食わないからといって、当該社会から離脱しようとすれば、少なくとも福祉国家的な公共の枠組みは機能不全に陥ってしまうだろう。

かかる観点からすれば、かつてオルテガ・イ・ガセットは、自由民主主義を脅かすのは「大衆」であると論じたが、現代ではむしろ、社会の流動性が高まったなかにおいては、自由民主主義を脅かすのは、先に述べたようなある意味での自己犠牲を負うことを放棄し、自己の利益の極大化を目指して移動を繰り返すエリートなのではなかろうか。

（白川俊介「ナショナルな境界線はいかなる規範的意義を有するか」による）

※注　政治社会……主権者による統治行為が行われている社会。
コミット……関係する。
ナショナリティ……国民性。
ネイション……国民や国家。
エートス……ある社会集団などに広まっている道徳的な慣習や行動

の規範のこと。

アソシエーション……一定の目的を果すために同じ関心をもつ人々が計画的につくった団体のこと。

ノブレス・オブリージュ……高い身分にともなう社会的責任や義務のこと。

オルテガ・イ・ガセット……スペインの思想家・哲学者（一八八三―一九五五）。『大衆の反逆』（一九三〇）という著作がある。

問一　空欄ア〜オに入るもっとも適切な語を、次のａ〜ｔの中からそれぞれ一つ選んで、解答欄に記せ。ただし、一つの語は一箇所にしか入らない。

ａ　安定　ｂ　外面　ｃ　危機　ｄ　究極　ｅ　経験
ｆ　肯定　ｇ　個性　ｈ　再現　ｉ　宗教　ｊ　集合
ｋ　象徴　ｌ　創造　ｍ　抽象　ｎ　挑発　ｏ　内面
ｐ　否定　ｑ　表象　ｒ　表面　ｓ　立体　ｔ　論争

問二　空欄Ｐ〜Ｒに入るもっとも適切な漢字一字を、解答欄に記せ。ただし、同じ漢字は入らない。

問三　空欄Ⅰ～Ⅲに入るもっとも適切な語を、次の1～5の中からそれぞれ一つ選んで、解答欄に記せ。ただし、空欄Ⅰは三箇所ある。

Ⅰ　1　エンドレス　2　シームレス　3　ボーダーレス　4　ホームレス　5　ワイヤレス

Ⅱ　1　受動　2　生動　3　反動　4　陽動　5　流動

Ⅲ　1　一過　2　看過　3　超過　4　透過　5　黙過

問四　傍線部Ｖ・Ｗの意味としてもっとも適切なものを、次の１〜５の中からそれぞれ一つ選んで、解答欄に記せ。

Ｖ　ヤヌス的である

１　多義的である
２　有機的である
３　矛盾葛藤している
４　一定の傾向がある
５　二面性をもっている

Ｗ　いやがおうでも

１　嫌いでも好きでも
２　同意していなくてもいても
３　抵抗や反発があってもなくても
４　どんな事情があってもなくても
５　その気になっていなくてもいても

問五　傍線部Aで、筆者は「自由民主主義は人の大規模な移動を前提としていてはそもそも成り立たないのではないか」ということを「指摘したい」と述べている。次の文章はその論拠を説明したものである。空欄①〜④に入るもっとも適切な箇所を、本文の中から指定の字数でそれぞれ一つ抜き出して、解答欄に記せ（字数は句読点、記号、符号を含む）。ただし、同じ箇所は入らない。

自由民主主義に基づく社会の構成員は、社会を安定させるために、［①］（10字）を提供して、責任や負担を分有する必要がある。彼らが進んで［②］（10字）を引き受けるのは、彼らが［③］（9字）を共有しているからである。したがって、大規模に移動することが社会の前提となれば、部外者が大量に流入する一方、［④］（12字）す成功者は流出してしまい、自由民主主義を支える公共の枠組みは崩れてしまうだろう。

問六　傍線部B「望ましい政治社会のヴィジョンとの関連で、規範的な観点からいまいちど検討すべきなのではなかろうか」とある。筆者はどのような「観点」から「検討すべき」だと述べているのか。その説明としてもっとも適切な二十四字の箇所を、本文の中から「という観点から検討すること」に続く形で抜き出して、解答欄に記せ。ただし、解答欄には最初と最後の五字を記せ（字数は句読点、記号、符号を含む）。

［　24字　］という観点から検討すること

問七 本文の内容に合致するものを、次の1～8の中から二つ選んで、解答欄に記せ。

1 共同体を成立させるためには、構成員同士の隣人愛の実践が重要な鍵となる。

2 日本の手厚い社会保障制度は、移住を希望する外国人にとっても大変魅力的である。

3 自由民主主義を維持していくためには、その社会にふさわしい構成員を育成していく必要がある。

4 左派リベラルは移民の受け入れに寛容で、受け入れにともなうリスクについても十分考慮した政策を提案している。

5 自分たちの育った国や地域の文化を身につけた人物が、国境を越えて活動してこそ世界は国家という枠を破って一つになることができる。

6 自由民主主義の理念を脅かす要因は多種多様であるが、現在、注目されるのはエリートたちが大衆の自由を抑圧しようと暴走することである。

7 最近、日本でも経済力を維持・活性化するために、移民を受け入れる必要があり、国境の閉鎖性を解消するべきだという議論が高まっている。

8 個人がそれぞれの善き生を自由に追求することが自由民主主義的な

社会の基本であり、それを妨げるリスクを低下させることが政府の最重要課題である。

問一

ア

イ

ウ

エ

オ

問二

P

Q

R

問三

Ⅰ

Ⅱ

Ⅲ

問四

V

W

問五

①

②

③

④

問六

〜

問七

第七講　文整序問題解法　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

二〇〇六年にある種社会的な話題となった映画『ＡＬＷＡＹＳ――三丁目の夕日』では、一九五八年という、高度経済成長始動期の東京を舞台としている。この映画のほとんどキャッチコピーのように流布した評語は、「人びとが未来を信じていた時代」というものであった。「未来を信じる」ということが、過去形で語られている。一九五八年と、二〇〇六年という五〇年位の間に、日本人の「心のあり方」に、見えにくいけれども巨大な転換があった。

一九五〇、六〇、七〇年代くらいまでの青年たちにとって、現在よりもずっとすばらしい未来、よい未来、ゆたかな未来が必ず来るということは、ほとんど当然の基底感覚であった。それがどのようにすばらしい未来であるかについて、さまざまなイデオロギーやヴィジョンが対立し、闘われていた。二一世紀の現在、このような「未来」を信じている青年は、ほとんどいない。人びとの生きる世界の感覚の基底の部分に、［Ａ］はあった。

この時期の日本人の精神変容の方向性を、何か客観的な数字のようなもので確認することができるだろうか？

日本人のものの考え方、感じ方の変動を、統計学的に信頼しうる規模と方法論とをもちいて跡づけてきた、ほとんど唯一といってよい資料として、一九七三年以降五年ごとに行われてきた、ＮＨＫ放送文化研究所による「日本人の意識」調査のデータがある。

二〇〇八年に至る三五年間の変化を全体として見わたしてみると、その変化の「内容」に至る手前のところで、まず変化の「外形」において、おどろくべき「発見」に遭遇してしまう。

現代日本を構成する「世代」を原則一五年ごとに、「戦争世代」「第一次戦後世代」「団塊世代」「新人類世代」「団塊ジュニア」「新人類ジュニア」としたとき、各世代の各時点の意識の変化は最近になるほど接近している。つまり、「戦争世代」と「第一次戦後世代」と「団塊世代」の意識はそれぞれ大きく離れているが、「団塊世代」と「新人類世代」は少し接近し、「新人類世代」と「団塊ジュニア」は一部重なり、「団塊ジュニア」以後はほとんどまじりあっているということである。現在における世代間の精神の「距離」を測定すると、「新人類」以降の世代に差異がなくなってきていることが、端的にわかる。ハイティーン（一六―一九歳）とその親の世

代との「親子の距離」を測定すると、一九七〇年代にあった大きな「世代の距離」が八〇年代末には著しく減少し、今世紀に入ってほとんど「消失」している。

　この発見はコロンブスの卵であって、言われてみればだれでも納得するというより、あたりまえのことだと思う。七〇年代以降の生まれの世代の間で感覚の差異がなくなってきていることは、ファッション界でも教育の現場でも、商品開発の現場でも語られていることであって、すこしも新しい発見ではない。

　けれども少なくとも「団塊世代」までは、歴史というものは「加速度的」に進展するということを、当然の感覚のように持っていた。「近代」は古代・中世よりも変化の急速な時代であり、近代の中でも、一八世紀より一九世紀、一九世紀より二〇世紀は、変化の激しい時代であった。二〇世紀でも、一九七〇年代くらいまでは最近の一〇年はその前の一〇年よりも変化が早い、という時代の連続であった。「歴史は加速する」というこの感覚には、客観的な根拠もあった。エネルギー消費量だけでなく、人間活動の様々な分野をグロスにしてみると、歴史はたしかに「加速度的」に進展してきた。だからこの三〇年間の、世代の意識の変化の「減速」あるいは「停止」、つまり歴史のある基本的な部分の、「減速」あるいは「停止」

ということは、「歴史」というもののあり方自体の、ある変容を表示しているように見える。

　だがそれにしても我々は、ここで奇妙な「矛盾」を見ている。冒頭我々は変化の「巨大」であることを示唆する挿話から出発してきた。けれども統計数字が示すのは、変化が「減速」し、ほとんど「停止」しているように見えるということである。変化が「巨大」であるという事実と、変化が「小さくなっている」という事実は、どのように統一的に把握することができるだろうか。

　それは「現代」という時代を現実に構成している矛盾――①二つの力の方向性（ベクトル）の拮抗するダイナミズムを見ることをとおしてはじめて把握することができる。この「現代」という時代を決定している二つの方向線は、人間の歴史の全体の中で「現代」を定位してみる時にはじめて、明確に見えてくるものである。

　一九七〇年代までの人びとの歴史意識は、というよりも「自明」のように前提されていた歴史感覚は、歴史というものが「加速度的」に進歩し発展するという感覚であった。この感覚には客観的な根拠があった。例えばエネルギー消費量の、加速度的な増大という事実に、それは裏付けされていた。けれども少し考えてみると、このような加速度的な進展が、永久に

続くものでないことは明らかである。一九七〇年代ローマクラブの『成長の限界』以来すでに多くの推計が示しているとおり、人類はいくつもの基本的な環境資源を、今世紀前半の内に使い果たそうとしている。われわれのミレニアムは、二〇〇一年九月一一日世界貿易センタービルへの爆破テロによって開幕しているが、ハイジャック犯によってビルに激突する数分前の航空機にわれわれの星は似ているのであって、どこかで方向を転換しなければ、このまま進展する限り破滅に至るだけである。

一定の環境条件の中に、たとえば孤立した森の空間に、この森の環境要件によく適合した動物種を新しく入れて放つと、初めは少しずつ増殖し（第Ⅰ期）、ある時期急速な、時に「爆発的」な増殖期を迎え（第Ⅱ期）、この森の環境容量の限界に接近すると、再び増殖を減速し、やがて停止して、

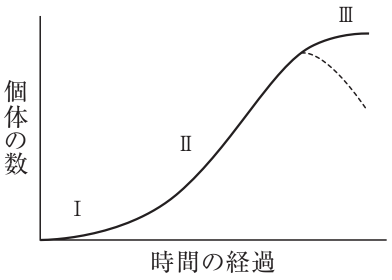
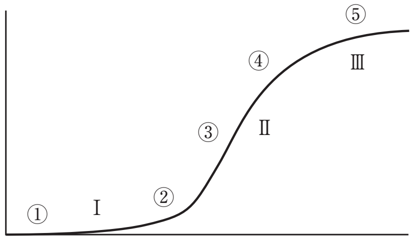


図１　ロジスティック曲線

Ⅰ：大増殖以前期
Ⅱ：大増殖期
Ⅲ：大増殖以後期（安定平衡期）



①：［Ⅰ］	（定常期）原始社会
②：［Ⅰ→Ⅱ］	（過渡期）〈軸の時代〉Ⅰ
③：［Ⅱ］	（爆発期）文明／近代社会
④：［Ⅱ→Ⅲ］	（過渡期）〈軸の時代〉Ⅱ現代
⑤：［Ⅲ］	（定常期）未来社会

図２　人間の歴史の３つの局面

安定平衡期に入る（第Ⅲ期）。

生物学者がロジスティック曲線と呼ぶS字型の曲線（図1の実線）である。これは成功した生物種であり、ある種の生物種は図1の点線のように、繁栄の頂点の後、滅亡にいたる。これを「修正ロジスティック曲線」と呼ぶ生物学者もある。再生不可能な環境資源を過剰に消費してしまったおろかな生物種である。哺乳類などの大型動物はもっと複雑な経緯を辿るが、基本の原則を免れることはできない。地球という有限な環境下の人間という生物種もまた、このロジスティック曲線を免れることはできない。

②これは比喩でなく、現実の構造である。

一九六〇年代には地球の「人口爆発」が主要な問題であったけれども、前世紀末には反転して、ヨーロッパや日本のような「先進」産業諸国では「少子化」が深刻な問題となった。「南の国々」を含む世界全体は未だに人口爆発が止まらないというイメージが今日もあるが、実際に世界全体の人口増加率の数字を検証してみるとおどろくことに、一九七〇年を尖鋭な折り返し点として、それ以後は急速にかつ一貫して増殖率が低下している。つまり人類は理論よりも先にすでに現実に、生命曲線の第Ⅱ期から第Ⅲ期への変曲点を、通過しつつある。この時点からふりかえってみると、「近代」という壮大な人類の爆発期はS字曲線の第Ⅱ期という、一回限りの過

渡的な「大増殖期」であったことがわかる。そして「現代」とはこの「近代」から、未来の安定平衡期に至る変曲ゾーンと見ることができる（図２）。「現代社会」の種々の矛盾に満ちた現象は、「高度成長」をなお追求しつづける慣性の力線と、安定平衡期に軟着陸しようとする力線との、拮抗するダイナミズムの種々層として統一的に把握することができる。

　われわれの見てきた矛盾、「巨大な転換があった」という事実と、「変化は減速し、小さくなっている」という事実との間の矛盾を、われわれはいまや解くことができる。われわれは変化の急速な「近代」という爆発期を後に、変化の小さい安定平衡期の時代に向かって、巨大な転回の局面を経験しつつある。この展開の経験が、「現代」という時代の本質である。

　二〇世紀の後半は、「近代」という加速する高度成長期の最終の局面であった。この最終の局面の拍車の実質を支えていたのは、〈情報化／消費化資本主義〉のメカニズムである。〈情報化／消費化資本主義〉のメカニズムの範型は、一九二七年の歴史的な「ＧＭの勝利」であった。それ以前の古典時代の資本主義の、消費市場需要に対応する生産というシステムの王者フォードが、規格化された大量生産を通して低価格化された堅牢な「大衆車」の普及によって、自ら市場を飽和させてしまったことに対して、ＧＭは発想を逆転し「自動車は見かけで売れる」という信条の下、「デザイ

ンと広告とクレジット」という情報化の諸技法によって車をファッション商品に変え、買替え需要を開発するという仕方によって市場を「［　B　］」してしまう。このように〈情報化／消費化資本主義〉とは、情報による消費の自己創出というシステムの発明によって、かつて「資本主義の矛盾」と呼ばれた恐慌の必然性を克服し、社会主義との競合に勝ちぬき、二〇世紀後半三〇年余の未曾有の物質的繁栄を実現したシステムであった。GMはこの繁栄の全期間を通して、この〈情報化／消費化資本主義〉の範型でありつづけてきた。二〇〇八年このGMの突然の危機と暗転は、人間の少なくとも物質的な高度成長期の究極のシステムであるこの〈情報化／消費化資本主義〉の限界を露呈することとなった。〈情報化／消費化資本主義〉はなぜ人間の、少なくとも物質的な成長期の〈究極の形態〉といえるのか？　なぜそれは限界を露呈するのか？

〈情報化／消費化資本主義〉とは「デザインと広告とクレジット」という情報化の力によって消費市場を自ら創り出すシステムであり、このことによって旧来の「資本主義の矛盾」をみごとに克服するシステムであった。［　甲　］けれどもこのグローバルなシステムはそれがグローバルであるがゆえに、もういちど「最終的」な有限性を露呈する。

球はふしぎな幾何学である。無限であり、有限である。球面はどこまでいっても際限はないが、それでもひとつの「閉域」である。

グローバル・システムとは球のシステムということである。どこまで行っても障壁はないが、それでもひとつの閉域である。これもまた比喩でなく現実の論理である。二一世紀の今現実に起きていることの構造である。グローバル・システムとは、無限を追求することをとおして立証してしまった有限性である。それが最終的であるのは、共同体にも国家にも域外はあるが、地球に域外はないからである。

二〇〇八年「ＧＭ危機」は、直接にはサブプライム・ローン問題に端を発したグローバル・システムの崩壊の一環として現実化した。サブプライム・ローン問題とは、アメリカの都市の貧しい地域の住宅価格が上昇し続けるはずであるということ、地域の貧しい人びとがその住宅担保ローンの元利を支払い続けることができるはずであるということ、この仮定が確実な「現実」であるという小さな虚構を基底として、証券化に証券化を重ね、国際化に国際化を重ね、全地球的に強固な「現実」であるかのごとき相貌を獲得した巨大な虚構のシステムが、このアメリカの都市の地域の住宅需給の物体的な飽和と、人びとの生計収支の限界的な配分という生々しい現実との矛盾を破綻点として、一挙に崩壊したものである。

情報化に情報化を重ねることによって構築される虚構の「無限性」が、現実の「有限性」との接点を破綻点として一気に解体するという構図をここにも見ることができる。

二〇〇八年のグローバル・システムの危機を一九二九年の恐慌の反復とみて「百年に一度の危機」を説くのは、二〇世紀型の成長経済がやがて再開して永続するはずであるという思考の慣性を基礎としている。資本主義は自己をコントロールする技術を格段に獲得したから、それは二九年の恐慌ほどには悲惨な光景を生まないだろうが、ほんとうは③もっと大きな目盛の歴史の転換の開始を告げる年として、後世は記憶するだろう。

種の生命曲線（図1）の第Ⅱ期にある動物種にとって、たとえば森は、「無限」の環境容量として現象し、旺盛な増殖のための「征服」の対象である。種の生命曲線の第Ⅲ期にある動物種にとって、森は「有限」の環境容量として立ち現われ、安定した生を永続するための「共生」の対象として存在する。

「近代」という高度成長期の人間にとって自然は、「無限」の環境容量として現象し、開発と発展のための「征服」の対象であった。「近代」の高度成長の成功の後の局面の人間にとって自然は、「有限」の環境容量として立ち現われ、安定した生存の持続のための「共生」の対象である。

かつて交易と都市と貨幣のシステムという、「近代」に至る文明の始動期に、この新しい社会のシステムは、人びとの生と思考を、共同体という閉域から解き放ち、世界の「無限性」という真実の前に立たせた。カール・ヤスパースが「軸の時代」と名付けたこの文明の始動期の強大な思想たち、古代ギリシャの哲学とヘブライズムと仏教と中国の諸子百家とは、世界の「無限」という真実への新鮮な畏怖と苦悩と驚きに貫かれながら、新しい時代の思想とシステムを構築してきた。この交易と都市と貨幣のシステムの普遍化である「近代」はその高度成長の極限の形態である〈情報による消費の無限創出〉と世界の一体化自体を通して、球表の新しい閉域性を、人間の生きる世界の有限性を再び露呈してしまう。

かつて「文明」の始動の時に世界の「無限」という真実に戦慄した人間は今、この歴史の高度成長の成就の時に、もう一度世界の「有限」という真実の前に戦慄する。

宇宙は無限かもしれないけれども、人間が生きることのできる空間も時間も有限である。「軸の時代」の大胆な思考の冒険者たちが、世界の「無限」という真実にたじろぐことなく立ち向かって次の局面の思考とシステムを構築していったことと同じに、今人間はもういちど世界の「有限」という真実にたじろぐことなく立ち向かい、新しい局面を生きる思考とシス

テムを構築してゆかねばならない。

　現代というもう一つの歴史の巨大な曲がり角、危機の時代を、もう一つの巨大な思考とシステムの創造の時代、新しい〈 C 〉に転化することをとおして、のりこえてゆかねばならない。

（見田宗介『現代社会はどこに向かうか』による）

問一　空欄［A］に入る語句として最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　心のあり方　　ロ　沈黙の転回

ハ　変化の外形　　ニ　精神変容の方向性

問二　傍線部①「二つの力の方向性（ベクトル）の拮抗するダイナミズム」とあるが、その説明として最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　未来を信じる方向性と未来を信じない方向性のヴィジョンの対立が、時代をこえて存在している。

ロ　世代間で意識が大きくかけ離れていたのが、感覚の差異がなくなるというダイナミックな変化が起こっている。

ハ　歴史はこのまま進化するという感覚と、どこかで方向転換しなければ破滅に至るという感覚が両立している。

ニ　動物種に爆発的に増殖する時期と停止する時期があるように、人びとの変化にも加速する力と減速する力が働いている。

問三　傍線部②「これは比喩でなく、現実の構造である」とあるが、「現実の構造」の例として**適切でないもの**を次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　人口増加率の低下　　ロ　GM危機
ハ　ローマクラブの『成長の限界』　　ニ　百年に一度の危機

問四　空欄 B に入る語句として最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　閉域化　　ロ　究極化　　ハ　無限化　　ニ　消費化

問五　空欄 甲 には次の四つの文が入る。正しい順序に並べ替えたとき**二番目**に来る文を選び、解答欄に記せ。

イ　けれどもこの「無限」に成長する生産＝消費のシステムはその生産の起点においても消費の末端においても、資源の無限の開発＝採取を前提とし環境廃棄物の無限の排出を帰結するシステムである。

ロ　資源を「域外」に調達し廃棄物を海洋や大気圏を含む「域外」に排出することをとおして、環境容量をもういちど無限化することができる。

ハ　この資源／環境は現実に有限であるが、この新しい有限性もまたいったんはのりこえられる。

ニ　それは消費の無限拡大と生産の無限拡大の空間を開く。

問六　傍線部③「もっと大きな目盛の歴史の転換の開始」とあるが、その説明として最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　変化の急速な「近代」という爆発期を後に、変化の小さい安定平衡期の時代に向かい始めた。

ロ　最終的形態であるグローバル・システムが崩壊し、永続するシステムが構築できなくなった。

ハ　「軸の時代」を支えた強大な思想たちが限界を露呈し、新たな思想が生まれ始めた。

ニ　〈情報化／消費化資本主義〉が終焉を迎え、交易と都市と貨幣のシステムを普遍化できなくなった。

問七　空欄 C に入る語句として最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　閉域性　　ロ　征服の対象　　ハ　軸の時代　　ニ　無限性

問八　本文の趣旨に合致する最も適切なものを次の中から一つ選び、解答欄に記せ。

イ　一九七〇年代の青年たちは、親世代のいだく未来像が実現しないのにいらだち、まったく別な未来像を模索したので、世代間の断絶を戦後において最大化させた。

ロ　繁栄の頂点の後、滅亡にいたるおろかな生物種にならぬために、人類に求められるのは環境が有限であることの自覚による文明規模の縮小である。

ハ　規格化された大量生産によって大衆車を普及させたフォード・システムは、「ＧＭの勝利」後は後進国で生き延び、「ＧＭ危機」の今また復活している。

ニ　近代の高度成長期において人間に無限と認識され「征服」の対象であった自然は、高度成長期後には有限とみなされ、安定した生のための「共生」の対象となる。

問一

問二

問三

問四

問五

問六

問七

問八

第八講　内容真偽問題解法　30分

次の文章を読んで、後の問いに答えよ。

家族にとってのいのちはたんなるいのちではない。いのちとは両親の形成する対幻想に裏打ちされた子どものことである。両親の間に、ということは親子の対幻想の中に産み落とされ（C・C・ハリスが『家族動態の理論』でいうところの出生家族）、やがて自らを主体とした男女の対幻想の世界を生き（C・C・ハリスのいう生殖家族）、最後に対幻想の外に去ってゆく（死という共同幻想に迎えられる）であろう存在のことである。

これを家族という世界をいのちがたどる基本像として提示しておきたい。このように基本像を置いてみると、いま私たちのいのちが、このような基本像をしまいまで生き終えるのがどれほど困難になっているかに思いいたるであろう。

確認しておくべきは、いのちは、性を基底とした夫婦（男女）の対幻想の中にではなく、両親という言葉に表されているように、親子の対幻想の中に生存の場を得るのである。

こうした理解は、ひとまず私を落ち着かせてくれる。だが、心底落ち着かせてくれるわけではない。理由は、両親の間に生まれたいのちは、その後どうなるのであろうか、という問いがすでに待ちかまえているからである。

　こういう問いを発してみるとすぐわかることの第一は、いのちとは、いのちの存続のことであるということだ。いのちは、その存続が保証されてはじめていのちなのである。この単純な真理は、次の、これも単純な真理へと私を導いてくれる。すなわち、いのちはその存続を支え、保証するいのちの直接の担い手を不可欠としているということである。

　いのちの存続を支え、保証する直接の担い手をいのちの「受けとめ手」と呼ぼう。いのちは受けとめ手とともにあるとき存続でき、存続することによっていのちは家族にとってのいのち、すなわち子どもという存在となる。この過程を「親子になる」というふうに表すことができる。

　[1]受けとめ手という言葉を用意したのには理由がある。両親の間に生まれたいのちは、そのあとどうなるのであろうか、という問いを発したとき、受けとめ手という言葉はごく自然に呼び出された。生物的な親（産みの親）としての両親は、子どもといういのちの誕生とともに、受けとめ手としての両親へと移行するのである。「育ての親」という耳なれた用語をわ

ざわざ「受けとめ手の親」にかえたのは、「育てる」の核心をなすのは「受けとめる」――「差しだし・受けとめる」――であり、「受けとめる」をもちいることで「育てる」の用語としてのあいまいさ、抽象性を排し、身体感覚のともなった実践的養育概念の獲得をめざそうとしたことによる。差しだすとは、受けとめるということの手前にある姿勢である。おっぱいを例にとろう。母親の気持ちの中で、おっぱいは自分のものであるけれど、子どものものでもあるというふうに考えられているとすれば、おっぱいは子どものまえに差しだされているといえる。赤ちゃんが泣けば、母親はなにを措いても飛んでいって、自分の胸にだきあげる。おっぱいで受けとめるのである。一見、当然のようにみえるけれど、このような行動を母親がとれるのは、気持ちにおいて、いつでも、おっぱいつまりは自分を子どもに差しだしているからである。あるいは差しだそうとする気持ちがあるからである。

　このことは私たちに以下のことを教えてくれている。

　一つは、「生物的な親」と「受けとめ手としての親」は必ずしも一致しないということ。家族において、親は通常こうした二つの親を当然のように生きている。だが二つの親の姿はつねに一致するとはかぎらないのだ。たとえば産後に母親が深刻な病気をかかえる状態にあれば、子どもの傍に

「いる」という受けとめ手であるための基本要素をみたしたくとも、みたすことはできない。治癒するまでの期間、受けとめ手としての親になることを待たなければならない。母親の産褥死ということも少なくなったものの、皆無ではないだろう。そうなったときは、母親は受けとめ手としての親になることは不可能である。

　だが、私が受けとめ手としての親という観点を用意したのは、こうしたいわば不運にみまわれた子どもの境遇を記述するためではないのである。

　主な狙いは、「子育てに困難をおぼえている親」、あるいは一見それと対応しているようにみえる「育てにくい子ども」という問題がどうして発生するのか、その理由を[2]「生物的な親」から「受けとめ手としての親」への移行が未完了であることにもとめることができると思えるからである。どう子どもとかかわっていいかわからない。自分の自由をうばうので子どもがじゃまだ。いうことをきかない、おもうようにならない、「いい子」にならないから子どもがかわいくない。はては遺棄や虐待といった暴力がふるわれる。これらどの事象も共通して、産みの親であっても、子どもの傍に「いる」ことができず、それゆえ子どもといういのちの受けとめ手になれない場合に起きているのである。

　二つ目として、「生物的な親」と「受けとめ手の親」という二つの相が

移行関係としてあるということは、生物的な親子すなわち血縁の親子だけでは親子関係は完結しないということ。生物的な親子は「親子である」という親子関係の出発点にすぎず、そこから受けとめ／受けとめられを基本関係とする［ X ］のである。

子どもといういのちにとって望ましいかたちの親子の対幻想は、生物的な親が、いのちの受けとめ手というモチーフに先導され、受けとめ手の親というあり方にその重点をシフトしてゆく過程に、あるいは生物的な親が受けとめ手の親というあり方を新しく獲得してゆく過程に生じてくるのである。この両方の親子の対幻想に抱擁されてあるとき、子どもといういのちは安心し、安定する。そうなってはじめて、約束されているはずの自らの成長・発達の過程を歩むべく全エネルギーをそこへと注ぎこむことが可能になるのである。

これをウィニコットは「子どもは誰かと一緒のとき、一人になれる」というふうに命題化したのである（『遊ぶことと現実』橋本雅雄訳、岩崎学術出版社、一九七九年）。いうまでもなく「誰か」とは誰でもいい誰かではなく特定の誰か、受けとめ手のことである。「一人になれる」は、受けとめ手としての親とのあいだに対幻想が成立したことを告げる言葉である。

いのちおよびいのちの表出の受けとめ手になるということがいのちにも

たらす基本的な効果について触れておこう。

受けとめ手による受けとめられ体験をもらった子どもといういのちは、安心して安定的にいのちを存続できるという感覚を得る。これを「ある」の感覚と呼べば、この「ある」の感覚を永続的に保証されるという経験が、受けとめ手に対する絶対の信頼を内部に生み出してゆくのである。これを親子の対幻想の原初の現れとみることができ、これこそが親子の間の絆の中核部分を形成するのである。

もう少し説明を加えると、この場合の信頼は安心して依存できる、安心して寄りかかれる、安心して頼れるという受身の感情として言い表せるものである。そのような受けとめ手への信頼（reliable-reliability）を原基に、子どもは他者を主体的に信頼すること（trust）が可能になるのだ。

最初の信頼が受けとめ手による受けとめられ体験を基底に、受けとめ手との間に、いわば受動的に形成されるということは、子どもといういのち、子どもという存在が根本において受動性としてあることに理由がある。あの両親の間にではなくこの両親の間に生まれたということは偶然であり、それは両親との関係においては受身であることをものがたっているのだ。［ a ］生誕という出来事に何一つ主体的に関与できなかったということ、何一つ選んでいない、すべて強制的に書き込まれて生まれてきた存

在であるということ——私はこのようなありかたを根源的受動性あるいはイノセンスと呼んできた。[b]、こうした親子の間に生まれる対幻想の最初の形態である「安心できる」(reliable)という意味での信頼を形成するのが、最早期の養育行動(＝母性的行動)であると考えてきた。

子にとってもっとものぞましく、[c]受けとめ手への最短距離にいる人は誰か。要するにもっとも自然に近いかたちでもって受けとめ手になれるのはだれか、という問いに対しては「両親の間に生まれた人」という子の定義が答えている。受けとめ手の第一候補は子どもの最短距離にいる両親であることは誰にでもわかることであろう。両親が受けとめ手になってくれることは、たんにエコノミカルであるつまり効率的でむだがないばかりでなく、子どもにとっても最良の事態であること、そのことも右の定義から容易に了解できるはずである。

さらに重要なことを子についての右の定義は伝えようとしている。両親が受けとめ手としてまっさきに受けとめる対象は、子どもといういのち一般ではなく、自分たちの間に生まれたいのちすなわち我が子であるということ。こうした養育対象の特定化、[Y]は決してたんなる家族エゴではなく、家族エゴであってもそれは自然が命じる家族エゴであるということ。いのちはこの両親という特定の存在によって受けとめられて、はじめ

て「このいのち」という特定性として存続し得るのである。「このいのち」という特定性として存続している状態を、ウィニコットは「A」と呼んだ。いまここにこのいのちがこのいのちとして存続しているという感覚である。自我あるいは自己という独自な表出体――「B」――が形成されるのは、こうした存在感覚、すなわち「C」の上においてである。これをウィニコットは、「D」は「E」に先行しなければならないという命題で表したのだった。

そしてこのような過程に生じる親子の対幻想こそが、夫婦の対幻想とともに、家族が個人とも社会とも異なる独自の領域を形成するうえでの基本的な要素なのである。

さきほど次のように書いた。「生物的な親」と「受けとめ手としての親」は必ずしも一致しない、このことは、生物的な両親が必ずしも受けとめ手としての親になるわけではないし、なれるわけでもないということを伝えているのである、と。

こうした不一致あるいは移行の未完了状態が生じるということは、たとえば、「母性」という概念を考える重要な手がかりを提供している。母性を子どもといういのちを受けとめようとする受けとめ手の姿勢の別表現であると考えるなら、そのような母性は本能でも自然でもない、ということ

が明らかになる。なんらかの理由で子どもといういのちの受けとめ手になれない、子どもに母性的に接することができない状態におかれる親は希ではなく、いるのである。

例として虐待問題をもちだしてみると、簡潔にいって虐待は、分類上身体的であろうと心理的であろうとあるいは性的であろうとネグレクトであろうと、そうした形態上の違いをこえて、いのちの存続に直接関わる受けとめ手の欠如という共通項をもっているのである。虐待の四つのカテゴリーは、受けとめ手の欠如の現れ方を示しているにすぎないのだ。虐待は受けとめ手の欠如を本質としている。ゆえに、その存続が危機にみまわれているいのちに、受けとめ手という母性的存在をどのように用意するかということ、このことこそが主要かつ緊急の課題となるのである。母性は、産みの親なら誰でも間に生まれた我が子をまえにしたとき、おのずと身内からわきでてくる感情ではないのである。そうした意味で、本能でも自然でもないことは確かである。

フランスのフェミニズム思想家E・バダンテールは母性を、近代国家が家族を統治するために用いたイデオロギーである、つまり神話にすぎないと述べた（エリザベート・バダンテール『母性という神話』筑摩書房、一九九一年）。 d 、養育という場所からは、こうした認識は興味深い

けれども実情にほど遠く、受けいれることはできそうにない。子どもといういのちを受けとめようとする受けとめ手の姿勢というリアルな母性理解が可能なのであるから。ここに関与するのは本能でも自然でも神話でもなく、あえて言葉を与えるなら、「意志」であるということになるだろう。

　子どもといういのちは、受けとめ手による「受けとめ」（これを母性と呼んでもいいだろう）そして受けとめ手に受けとめられたことで得られる「受けとめられ体験」（これを母性体験と呼んでもいいだろう）がなければ、存続することはできない。母性とは、生物的な親が死ぬことなく生きのびて、自分たちの間に生まれた「このいのち」の受けとめ手になることを引き受けようとする過程に生じる、いのちへの特異な感受性およびその感受性の高まりのことである。むろん、受けとめ手は母親以外の誰であろうと、しかも性に関係なく、候補者として名のりをあげることができる。[e]、子どものまえに自己を差しだし、居続けようと意志するのであれば、その母性的姿勢を、子どもに自分の受けとめ手であるとみとめられるチャンスは誰にでもある。ただし、子どもは産みの母親が受けとめ手としての母親になることを切望しているということ、この点は繰り返し強調しておいてもいいだろう。

（芹沢俊介『家族という意志――よるべなき時代を生きる』による）

問一 空欄 a ～ e に入る語の組合せとして最も適切なものを次の中から一つ選んで、その番号を記せ。

① a そして　b したがって　c だが　d かつ　e すなわち
② a したがって　b だが　c そして　d すなわち　e かつ
③ a したがって　b すなわち　c かつ　d だが　e そして
④ a すなわち　b したがって　c そして　d かつ　e だが
⑤ a すなわち　b そして　c かつ　d だが　e したがって

問二　空欄 A 〜 E に入る語の組合せとして最も適切なものを次の中から一つ選んで、その番号を記せ。

① A する　B する　C ある　D する　E ある
② A する　B ある　C ある　D する　E ある
③ A ある　B する　C ある　D ある　E する
④ A ある　B ある　C する　D する　E ある
⑤ A ある　B する　C する　D ある　E する

問三　空欄 X に入る最も適切なものを次の中から一つ選んで、その番号を記せ。

① 「親子になる」というプロセスがはじまる
② 「一人になれる」ための試練が待ちうける
③ 「育てにくい子ども」に対する暴力が発生する
④ 「母性」的存在の用意という難題が持ちあがる
⑤ 「両親の間に生まれた人」という定義が成立する

問四　空欄 Y に入る最も適切な語を次の中から一つ選んで、その番号を記せ。

① 抽象性
② 蓋然性
③ 独善性
④ 排他性
⑤ 同一性

問五　傍線1「受けとめ手という言葉を用意したのには理由がある」とあるが、なぜか。本文中の言葉を用いて三五字以内で述べよ。(句読点も字数に含む)

問六　傍線2「「生物的な親」から「受けとめ手としての親」への移行が未完了である」とあるが、このような「移行が未完了」という事態が生じるということは、どのようなことを明らかにしているか。次の中から最も適切なものを一つ選んで、その番号を記せ。

① 母性とは本能でも自然でもなく、子どもといういのちを受けとめようとする、いわば意志的な姿勢であるということ。

② 現代の社会は、家族という世界をいのちがたどる基本像を貫徹するのがとても困難な時代となっているということ。

③ 産みの親であれば、ごく自然に、我が子に対して自分を差しだそうとする気持ちが湧き出てくるものだということ。

④ 子どもの遺棄や虐待といった暴力は、子どもといういのちに愛情をもてない場合に、生じるものであるということ。

⑤ 最も適切な受けとめ手は、受けとめ手としての両親というよりも、最短距離に位置している両親であるということ。

問七　右の文章には、次の一文がある段落の末尾から脱落している。どこに入るのが最も適切か。入るべき箇所の直前の一〇字を抜き出せ。（句読点も字数に含む）

【脱落文】　こうした内的な姿勢がなければ、子どもの欲求を適切に受けとめることはできない。

問八　本文の内容と最も合致するものを次の中から一つ選んで、その番号を記せ。

① いのちは「このいのち」という特定性として存続することを切望しているのだから、同じように特定性としてある産みの母親がそのまま、絶対に受けとめ手としての母親になる必要がある。

② 生物的な両親と受けとめ手としての両親の不一致は、確固たる規範を失ってしまった現代社会においては、子どもへの身体的あるいは心理的な虐待という深刻な事態を招来することがしばしばある。

③ 生物的な親との間に形成される対幻想よりも、受けとめ手としての親との間に形成される対幻想のほうが、子どもというういのちにとって、より有用で効率的な対幻想であるということができる。

④ 親子の対幻想の中に生存の場を得た子どもというういのちは、いのちの存続を保証されたことによる安心感と受けとめ手に対する絶対的な信頼感を抱き、それは他者に対する信頼感をも形成することになる。

⑤ 生誕という出来事にまったく主体的に関与することができなかった子どもという存在は、それゆえ根本的に受動的な存在であるのだから、いのちの唯一の受けとめ手である両親は子どもに絶対的な安心感を与えなければならない。

問一

問二

問三

問四

問五

問六

問七

問八

巻末付録

読解法一覧

読解法1 文の構造

文を読むときは「主部と述部」「修飾部と被修飾部」「接続部と文」という文の構造に気をつけよう。

《分析記号》
〈主部〉（＝とんがりカッコ）
【修飾部】（＝四角カッコ）
接続部　／（＝スラッシュ）　文

読解法2 指示語・接続表現

文を読むときは「指示語」と「接続表現」に気をつけよう。「指示語」があれば「指示内容」を捉え、「接続表現」があれば「前後のつながり」に注意する。また、本書では「論理的なつながり」を強調するため、「接続詞」「接続語」ではなく「接続表現」という表記で統一する。

《分析記号》
「指示語」　＝　○で囲む
「接続表現」　＝　○で囲む

「指示語」のカテゴリー

①「指示語」

前の名詞や説明を指す。

「これ」「それ」「あれ」指示語（指示代名詞）
「この」「その」「あの」指示語（指示連体詞）

②「一般化の指示語（まとめの指示語）」

前の具体例や詳しい説明をまとめる働きがある。指示内容は前に書かれている説明を幅広く捉える必要がある。

「このような」「そのような」「こういう」「そういう」

「接続表現」のカテゴリー

①「解説」

前の語や文や段落を詳しく説明したり、要約的にまとめたりする。

「つまり」「つまるところ」「すなわち」
「要するに」「畢竟」「結局」
↓要約的な言い換え

「言い換えれば」「換言すると」
↓言い換え

「言わば」
↓改まった表現（比喩表現・個人言語）への言い換え

②「例示」

前の内容の具体例を引いたり、一部を強調したりする。

> 「例えば」「言ってみれば」
> ↓読者の理解のための具体例をひく
> 「とりわけ」「なかんずく」
> ↓全体の中から一部を取り出して強調する

③「理由」

前の文に対する理由を説明する。

> 「なぜなら」「というのは（も）」
> ↓評論文に多い
> 「けだし」「だって」
> ↓小説文・随筆文に多い

④ **「帰結」**

前の文からの結果・結論を示す。（順接が多い）

「だから」「したがって」「それゆえ」
「ゆえに」「よって」「それで」
「そこで」「すると」「そして」
（因果関係がない場合もある）

⑤ **「転換」**

前の主張や主題を転換する。

「しかし」「だが」「ところが」「とはいえ」「さりとて」
「それでも」「それなのに」「それにしても」「けれども」
「けれど」
↓「主張」の方向転換（逆接）

「さて」「ところで」「閑話休題」
↓「主題・話題」の転換

⑥「付加」

前の内容に別の内容を付け加える。

「さらに」「しかも」「そのうえ」「加えて」
「また」「および」「かつ」
「だけでなく」「のみならず」
↓単純な付け加え

「一方、他方」「もう一方で」「他方で」
↓対照的な内容を付け加える

⑦「補足」

反対の内容を補足する。

「ただし」「もっとも」

⑧「選択」

前の内容と後の内容のいずれか一方を選択する（両方の場合もある）。

「または」「あるいは」「もしくは」「ないし（は）」「それとも」

読解法3 文の関係

文を読むときは「同値（イコール）」「対立」「因果」「包摂（抽象具体）」という関係に注意する。「文の構造」「指示語」「接続表現」といった形式、および「言葉の意味」といった内容の両面から「文の関係」を捉える。

《分析記号》

①「同値関係」 A ＝ B

②「対立関係」 A ↕ B

③「因果関係」 A ↓ B

④「包摂関係」 A ｜ a'

読解法4　レトリック（説得話法・修辞法）

筆者は自分の主張を理解してもらうだけでなく、納得してもらえるように様々な方法を用いて工夫をしている。その工夫が「レトリック（説得話法）」である。文を読むときには「レトリック」に気をつけよう。

①「問題提起」

読者に疑問を投げかけて意識を誘導し、答えとして自説を述べる。「疑問文」があったら、そのあとに「答え」が来ることを予想しながら読もう。

> **《分析記号》　波線をひく**
> 「疑問文」→「◎答え（自説・持論）」

②「具体例」「体験談」

読者がイメージしやすいような例をあげる。また、実感を込めるために体験談をあげる。これらは筆者の主張を伝えるための手段なので、（丸カッコ）で括りながら常に「筆者の主張」を意識して読もう。

> **《分析記号》（丸カッコ）で括る**
> 「◎主張」→（△具体例、体験談）→「◎まとめ」
> 抽象　→　具体　→　抽象

③「引用」

筆者が別の文章の筆者と対話しながら文章を展開することがある。二人で議論を進めることにより、論を深めるためである。引用は筆者の主張に対して「同意見」「反対意見」「根拠」「具体例」となるものがある。引用も（丸カッコ）で括りながら読んでいこう。

《分析記号》（丸カッコ）で括る（引用）
（△引用）→「◎筆者の説明・解釈」（引用）

④「比喩」

内容のイメージを喚起しやすくするために別のものに喩える。

《分析記号》□ で囲む
「直喩」＝「ような」「みたいな」をつけて喩える
「隠喩」＝「ような」「みたいな」をつけないで喩える
「擬人法」＝人でないものを人に喩える
「類比」＝同じグループ内の別のものに喩える

⑤「譲歩」

一般論や反論に一旦は理解を示しながらも、方向転換をして自説・持論を展開する。

《分析記号》　○　で囲む

「確かに」「もちろん」「なるほど」「むろん」→△一般論・反論

「しかし」「だが」「けれど」→◎自説・持論

読解法5　論理フレームワーク

筆者は自分の伝えたい内容を定義・整理・分類することで、内容を正確に相手に伝えようとする。あらゆる筆者に共通する整理の仕方が「フレームワーク」である。内容を正確に掴むためにも「論理フレームワーク」に注意しよう。

《分析記号》　○　で囲む

①「否定」のフレームワーク

Aではなく、（ではない。）Bである
Aより（ではなく）むしろB
Aのようで実はB

※AとBが反対の内容になる場合が多い。
※Bに筆者の主張が来ることが多い。

②「条件法」のフレームワーク

AならばB（AはBである）
Aの条件（前提、本質、基本）はBである
Aは常に（必ず、絶対）B
すべてのAはBである（全称文）
AのためにはBでなければならない
（AのためにはBである必要がある）
BでないならばAでない
B以外にはAはない
Bのときのみ（だけ、に限り）A

Ｂしてはじめて（してこそ）Ａ

※主張（命題）を表す。
※Ａは十分条件、Ｂは必要条件を表す。
※「ＡならばＢ」の否定は「Ａは必ずしもＢとは限らない」である。
「ＡであってＢでない」ような「反例」が挙げられる。

③「連言」のフレームワーク

ＡかつＢ
Ａさらに、そのうえ、加えて、Ｂ
Ａだけでなく、（だけではない。）Ｂも
Ａのみならず、Ｂも
Ａと（や）Ｂ
Ａつつ、ながら、同時に、ともに、Ｂ

※Ａという主張とＢという主張が同時になされている。
※「ＡかつＢ」の否定は「Ａでない、またはＢでない」となる。（ド・モルガンの法則）

④「選言」のフレームワーク

AまたはB
AあるいはB
Aもしくは、B
Aないし（は）B
Aか（や）B

※AというかBという主張のうちどちらか一方（または両方）がなされている。
※「AまたはB」の否定は「Aでない、かつBでない」となる。（ド・モルガンの法則）

⑤「差異（対比）」のフレームワーク

AはXであるのに対し、BはYである
AはXであるのとは異なり（違って、別に、逆に）、
BはYである

※AとBの相違点を説明する。
※XとYは反対の内容になる場合が多い。

⑥「変化」のフレームワーク

AからBへと変化する AだったものがAでなくなる

※AとBは反対の内容になる場合が多い。

⑦「類似（類比）」のフレームワーク

AはXである。Bも（また）Xである AとBはともにXである Aと同様にBも（また）Xである AとBはXという点で同じである

※AとBの共通点を説明する。

⑧「逆説」のフレームワーク

Ａすると、かえってＢ
Ａと同時にＢ

※ＡとＢは反対の内容になる。
※一見矛盾しているように見えるが真である。

⑨「因果」のフレームワーク

ＡだからＢ
ＡなのでＢ
ＡによってＢ
ＡのためＢ

※ＡとＢに因果関係がある。

読解法6 論証

筆者は自説を主張するが、その主張は読者にとって飛躍があったり、常識に反する内容であったりする。そこで、筆者は読者に納得してもらうために「論証（証明）」を行う。その「論証」を読むために「論証のフレームワーク」に注意しよう。

①単純な論証

A（○根拠）→B（◎結論）

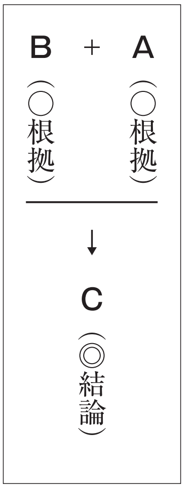
※根拠Aから結論Bが導かれている。

②論証の連鎖

A（△根拠）→B（○根拠）→C（◎結論）

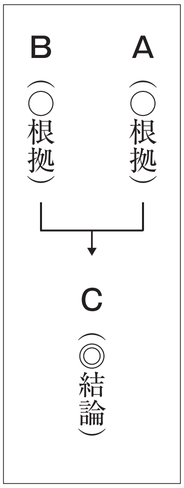
※主張Aが根拠となって主張Bが導かれ、その主張Bが根拠となって主張Cが導かれる。

③結合論証



※主張ＡとＢが組み合わさって一つの根拠を形成し、主張Ｃが結論付けられる。
※ＡかＢかどちらか一方がもしないならば、この論証は成立しなくなる。

④合流論証



※根拠Ａだけでなく根拠Ｂもあり、結論Ｃが導かれる。
※ＡとＢはそれぞれ単独でも根拠になる。

読解法7 心情

小説文や随筆文では登場人物や作者の「心情」が問われる。「心情」を捉える際にはその心情が発生する「原因」まで捉える必要がある。そこで、「心情」を捉えるための「因果関係」を「心情」のフレームワークとして覚えよう。

①単純な心情

原因 → **心情** → **結果**
（事態、事情）　（行動、反応、発言）

※「心情」部分が書いてない場合は「原因」と「結果」から推測する。

②心情の変化

心情Ａ →（変化）→ **心情Ｂ** ↑ 変化の原因

※心情Ａから心情Ｂへの変化を捉える。
※心情は反対のものになる。
※「心情Ａ」「心情Ｂ」「変化の原因」の三点を捉える。

③結合原因の心情

原因Ａ（外的） ＋ **原因Ｂ**（内的） → **心情** → **結果**

※「原因Ａ」と「原因Ｂ」が組み合わさって「心情」が発生する。
※「原因Ｂ」は特殊事情であることが多く、「セリフ」「心中文」「過去のシーン」によって明らかになることが多い。

④心情の交錯

原因A → 心情A
＋
原因B → 心情B
→ 結果

※「心情A」と「心情B」が同時に存在する。
※「心情A」と「心情B」のそれぞれに「原因」がある。
※「心情A」と「心情B」は相反する心情である場合が多い。

傍線部内容説明問題解法「どういうことか」の解答プロセス

①「文構造」を分析する。
・文法的構造
・論理的構造

↓

②「ポイント」を把握する。
・指示語
・比喩表現
・個人言語

↓

③「解答の根拠」となる文と対応させる。

①「文構造」の分析について

★文法的構造

・主語（主部）―述語（述部）
・修飾語（修飾部）―被修飾語（被修飾部）や目的語（目的格）や補語（補格）など
・接続助詞や連用中止法
・倒置や省略

★論理的構造

・否定　・差異（変化）
・連言　・類似（アナロジー）
・選言　・逆説
・条件法　・因果

設問を解く際には、まずは傍線部（または傍線部を含む一文）の統語論的「構造」を分析することからスタートする。この構造を正確に分析して、なるべく元の構造を生かして、解答を構成するためである。ただし、日本語の慣習的統語規則を鑑みて、受動態から能動態に変換するなど元の構文を変形する場合もある。

②「ポイント」になる語句について

★ 指示語（代名詞）

㊢ これ、この、このような、このように、それ、その、そのような、そのように　など

㊹ 前者、後者、両者、右の、彼　など

★ 比喩表現 ＝ 直喩、暗喩、メタファー、レトリック　など

★ 個人言語 ＝ 筆者が一般的な意味とは異なる特殊な意味で使っている言葉、学術（専門）用語

③「解答の根拠」となる部分との対応について

★ 同値関係

★ 対立関係

★ 因果関係

★ 包摂関係（抽象と具体の関係）

以上の関係がある部分と対応させる。

このような関係で対応した部分が、記述解答を書く際の「解答の根拠」となる。

傍線部理由説明問題解法「なぜか」の解答プロセス

① 「文構造」を分析する。

- 文法的構造
- 論理的構造

↓

② 「ポイント」を把握する。

- A → ×

（飛躍している部分）

↓

③ 「解答の根拠」となる文と対応させる。

Ⅰ 「A→x」の発見

論証が必要な命題（文）には「A→x」という飛躍した部分がある。まずは、どこに飛躍があるかを見つけよう。

① 主語（主部）→述語（述部）に飛躍がある場合。
② 修飾部（接続部）→被修飾部（被接続部）に飛躍がある場合。

※文構造（係り受け）を分析する中で、構造的につながっているが、意味的につながっていない部分を探す。
※「x」は、「なぜ『〜』か」というように設問が指定している場合もある。

Ⅱ 論証部の発見

飛躍を埋める部分が論証部となる。「A→x」のAの説明を求めよう。

Ⅲ 「論証」のフレームワーク

① 「単純な論証」 A → B

根拠Aから結論Bが導かれている。

〈例文〉 A子ちゃんは美人だ。 **根拠 A**

したがって、 ← **導出**

私はA子ちゃんが好きである。 **結論 B**

※実はこの導出に必要な前提として、「私は美人が好きだ。」というものがある。
これは「隠れた前提」として筆者の論証が成り立つように補ってやる必要がある。
筆者の論証が成り立つように隠れた前提を補うというルールを「**寛大の原則**」という。

② **「論証の連鎖」 A → B → C**

主張Aが根拠となって主張Bが導かれ、その主張Bが根拠となって主張Cが導かれる。

〈例文〉

A子ちゃんは目鼻立ちがはっきりしている。　**根拠A**

したがって、 → **導出**

A子ちゃんは美人だ。　**根拠B**

したがって、 → **導出**

私はA子ちゃんが好きである。　**主張C**

※この形が「論証」の中では一番多い。「論証」の最後に来る文が「主張提示文」になる。
その前の文は「根拠」となる。

③「結合論証」

B ＋ A
↓
C

主張AとBが組み合わさって一つの根拠を形成し、主張Cが結論付けられる。

〈例文〉

A子ちゃんは美人だ。	**主張 A**
＋ **結合**	
私は美人が好きだ。	**主張 B**

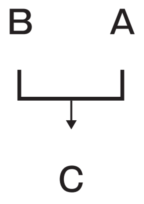
＝ **根拠**

したがって、 ← **導出**

私はA子ちゃんが好きである。　**主張 C**

※先に説明した「隠れた前提」がある場合、この結合論証となる。
この形も「理由説明問題」ではよく出題される。

④「合流論証」



根拠Aだけでなく根拠Bもあり、結論Cが導かれる。

〈例文〉 A子ちゃんは美人だ。　**根拠A**

また、

A子ちゃんは性格もよい。　**根拠B**

したがって、　**導出**

私はA子ちゃんが好きである。　**主張C**

※この場合はどちらか片方だけでも「根拠」になる。
設問の場合には「理由を二つ説明せよ」となることが多い。

Ⅳ　論証を捉えるヒント

Ａ　帰結の接続表現

「だから」「したがって」「よって」
「それゆえ」「ゆえに」
「それで」（「そこで」）

Ｂ　理由の接続表現

「なぜなら」「というのは（も）」
「けだし」「だって」

Ｃ　助詞など

「～から」「～ので」「～ため」「～より」「～のだ」「～のである」　→　**～が原因・理由を表す**

D　直接表現、比喩表現など

「理由」「原因」「結果」「帰結」「結論」
「～から生じる」「～に根ざしている」
「根源」「背景」など

空所補充問題解法　「空所」の解答プロセス

①　空所のある文に線を引く。

←

②　「文構造」を分析する。
- 文法的構造
- 論理的構造

←

③　「解答の根拠」となる文と対応させる。
- 似た構造の文に注意

脱文補充問題解法　「脱文補充」の解答プロセス

①「脱文」を分析する。
- 文法的構造（特に指示語）
- 論理的構造（特に接続表現）

↓

②「前の文」とつなげてみる。
- 指示内容
- 接続

↓

③「後の文」とのつながりを確認する。

文整序問題解法　「文整序」の解答プロセス

①「整序する文」を分析する。

- 文法的構造（特に指示語）
- 論理的構造（特に接続表現）

↓

②「つなぎやすい文」からつなげてみる。

- 指示内容
- 接続語

↓

③「すべての文」をつないで読んでみる。

内容真偽問題解法　「内容真偽」の解答プロセス

① 「それまでの問題」を解く。

↓

② 「選択肢」を分析する。
- ・文法的構造
- ・論理的構造

↓

③ 「本文」と対応させる。

テキスト解答

第一講 「差異」と「類似」を読む　解答

問一

イ	ロ	ハ
興亡	律動	疎外（疏外）

問二 ちゅうたい

問三 3

問四 1

問五 4

問六 3

問七

イ	ロ	ハ	ニ	ホ
1	2	2	1	2

第二講 「論理」を読む 解答

問一

A	B	C	D
ヘ	ニ	ハ	ロ

問二

ⓐ	ⓑ	ⓒ	ⓓ	ⓔ	ⓕ
ハ	ロ	ニ	イ	イ	ホ

問三 ホ

問四 ニ

問五 ハ

問六	問七	問八	問九	問十	問十一	問十二
ハ	イ	ホ	ニ	ホ	イ	ハ
						ホ

問十三

イ
ホ

第三講 「論証」を読む 解答

問一	問二	問三	問四	問五	問六
e	c	a	d	b	e

問七

c

問八

あ	い	う	え	お
c	e	a	b	a

第四講　傍線部内容説明問題解法　解答

問一　a 5　b 4　c 1

問二　5

問三　3

問四　4

問五　1　7　8

問六　作品の解釈にとどまるのではなく、作品を題材として演奏者が独自に表現すること。

第五講　傍線部理由説明問題解法　解答

問一

X	Y
エ	エ

問二

オ

問三

オ

問四

ア	ウ

問五

イ

問六

ア	イ	ウ	エ	オ
a	b	b	a	a

問七

「子どものような心」は大拙の「無心」も筆者の生命観も言葉以前の世界に豊かさがあることを示唆するから。

第六講　空所補充問題解法　解答

問一

ア	イ	ウ	エ	オ
m	d	j	f	a

問二

P	Q	R
穴	手	下

問三

Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ
3	5	4

問四

V	W
5	2

問五

①	②	③	④
みずからの利益の一部	社会に対する自己犠牲	共同体的な連帯意識	自己の利益の極大化を目指

問六

社会や国の〜あるべきか

問七

3
7

第七講　文整序問題解法　解答

問一	問二	問三	問四	問五	問六
ロ	ニ	ニ	ハ	イ	イ

問七

ハ

問八

ニ

第八講　内容真偽問題解法　解答

問一　⑤

問二　③

問三　①

問四　④

問五　身体感覚のともなった実践的養育概念の獲得をめざそうとしたから。

問六　①

問七

ちがあるからである。

問八

④